

طبع و نشر دار الفکر اسلام آباد

اخلاقیات

تصنیف

جان ڈیوی

پروفیسر فلسفہ، کولمبیا یونیورسٹی

جیمس ایچ۔ ٹفسٹ

پروفیسر فلسفہ، یونیورسٹی آف شکاگو

ترجمہ



مولوی عبدالباری صاحب ندوی

پروفیسر فلسفہ، کلیہ جامعہ عثمانیہ

۱۳۵۱ھ م ۱۳۴۱ھ م ۱۹۳۲ھ م

طبع و نشر دار الفکر اسلام آباد

12. 1/2
3. 1/2
4. 1/2
5. 1/2
6. 1/2
7. 1/2
8. 1/2
9. 1/2
10. 1/2
11. 1/2
12. 1/2

RE-ACCESSIONED.

یہ کتاب مسر زہنری ہولٹ اینڈ کمپنی (نیویارک)
کی اجازت سے جن کو حق اشاعت حاصل ہے
اردو میں ترجمہ کر کے طبع و شائع کی گئی ہے۔

M.A. LIBRARY, A.M.U.



U6401

فہرست مضامین

اخلاقیات

صفحات ۱ تا ۱۶

ب۔ مقدمہ۔ تعریف اور طریق

حصہ اول

صفحات ۱۷ تا ۳۵

ب۔ اخلاقیات کی نشوونما اور اسکی شروعات

۳۵ تا ۵۱

”

ب۔ اجتماع قدیم کی عقلی اور تمدنی ترقی کے اسباب

۵۱ تا ۷۵

”

ب۔ اخلاقی گروہ۔ دستور یا رواج

۷۵ تا ۹۴

”

ب۔ دستور سے ضمیر کی طرف اور گروہی اخلاق سے شخصی اخلاق کی جانب ترقی

۹۴ تا ۱۱۶

”

ب۔ غیر انہوں کی اخلاقی ترقی

۱۱۶ تا ۱۵۲

”

ب۔ یونانیوں کا اخلاقی نشوونما

۱۵۲ تا ۱۸۳

”

ب۔ دور جدید

۱۸۳ تا ۲۱۳

”

ب۔ رواجی اور فکری اخلاق کا عام مقابلہ

حصہ دوم

۲۱۳ تا ۲۲۴

”

ب۔ اخلاقی صورت حال

۲۲۴ تا ۲۳۵

”

ب۔ نظریۂ اخلاق کے مسائل

۲۵۰ تا ۳۳۶	صفحات	باب ۱۔ اخلاقی نظریات کے اقسام
۲۵۱ تا ۲۵۱	"	باب ۲۔ سیرت و کردار
۲۹۵ تا ۲۹۲	"	باب ۳۔ سعادت و کدورت و نیکی و خواہش
۳۱۵ تا ۲۹۶	"	باب ۴۔ سعادت اور معاشرتی مقاصد
۳۲۸ تا ۳۱۶	"	باب ۵۔ اخلاقی زندگی میں عقل کا مرتبہ
۳۴۵ تا ۳۲۹	"	باب ۶۔ اخلاقی زندگی میں فرض کی حیثیت
۳۶۸ تا ۳۶۸	"	باب ۷۔ اخلاقی زندگی میں اوقات کا مرتبہ
۴۲۴ تا ۴۱۵	"	باب ۸۔ فضائل

حصہ سوم

۴۶۱ تا ۴۴۴	"	باب ۹۔ اجتماعی تنظیم اور افراد
۵۱۱ تا ۴۶۲	"	باب ۱۰۔ معاشرتی جماعت اور سیاسی سلطنت
۵۴۳ تا ۵۱۲	"	باب ۱۱۔ اقتصادی زندگی کی اخلاقیات
۵۵۴ تا ۵۴۴	"	باب ۱۲۔ اقتصادی نظم کے بعض اصول
۵۷۰ تا ۵۵۵	"	باب ۱۳۔ اقتصادی نظم کے غیر طے شدہ مسائل
۶۱۰ تا ۵۷۱	"	باب ۱۴۔ اقتصادی نظم کے غیر طے شدہ مسائل
۶۵۲ تا ۶۱۱	"	باب ۱۵۔ خاندان

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اخلاقیا مقدمہ تعریف اور طریق

کسی موضوع بحث کی صحیح تعریف کا اصلی موقع اس بحث کے
آغاز میں نہیں بلکہ اختتام پر آتا ہے۔ تاہم یہاں ایک مختصر تعریف
عارضی طور پر کر دینا ضروری ہے تاکہ اخلاقیات اور دیگر علوم میں امتیاز ہو سکے۔
قیات وہ علم ہے جس میں کردار پر بہ حیثیت خیر و شر یا خطا و صواب کے بحث
جاتی ہے۔ کردار کی اسی حیثیت کو ایک لفظ میں اخلاقی کردار یا اخلاقی زندگی
تعبیر کیا جاتا ہے۔ بالفاظ دیگر ہم یوں بیان کر سکتے ہیں کہ اخلاقیات کی غرض
و غایت یہ ہے کہ کردار پر جو احکام خطا یا صواب خیر یا شر کے نقطہ نظر سے عائد کئے
جاتے ہیں ان کو ایک باقاعدہ نظام کی صورت میں پیش کرے۔
اخلاقی اور اخلاقیاتی اخلاقیات کے لئے انگریزی زبان میں ایٹھکس کا لفظ ہے اور یہ
لفظ جس یونانی لفظ سے مشتق ہے اس کے اصلی معنی عوام کو
ارہوم اور خصوصاً ان عوام و رسوم کے ہیں جو کسی گروہ کو دوسرے گروہ سے ممتاز کرتے ہیں۔

بعد کو اس کے معنی سرشت و میراث کے ہو گئے، لاطینی لفظ مارل کا بھی یہی حال ہے جو مورس سے مشتق ہے۔ اگے چل کر ہم کو معلوم ہو گا کہ رسم و رواج ہی سے اخلاق کی ابتدا ہوئی ہے، کیونکہ رسم و رواج کی حیثیت زمانہ قدیم میں محض ایسے اعمال کی نہ تھی، جن کو آدمی صرف کاؤنگا کر لیا کرتا ہے، بلکہ ان پر جماعت یا گروہ کی وابستہ پسندیدگی یا استحسنان کی مہر ثبت ہوتی تھی۔ ان رسوم کی خلاف ورزی سخت مہیوب تھی۔ گو ان کی پابندی یا عدم پابندی کو ہماری موجودہ اصطلاح کی رو سے خطا و صواب یا خیر و شر سے تعبیر نہیں کیا جاسکتا، تاہم نوعیت یہی تھی۔ اس میں شک نہیں کہ اخلاقی یا اخلاقیاتی کی اصطلاح آج کل جس معنی میں کر دار کے لئے استعمال ہوتی ہے وہ بہت ہی پیچیدہ اور ترقی یافتہ زندگی ہے، جیسا کہ معاشیات کا حال ہے، کہ پہلے اس کی غرض و قایت محض انظام خانہ داری تک محدود تھی۔ لیکن اب اس کا مفہوم بہت وسیع ہو گیا ہے۔ پھر بھی ان الفاظ سے اگر اخلاقی زندگی کے آغاز کا پتہ چل سکے تو ان کی اہمیت میں کلام نہیں ہو سکتا۔

کر دار کے دو پہلو احکام کر دار علمی حیثیت سے بحث کرنے کے یہی ہیں کہ وہ اصول دریافت کئے جائیں جن پر یہ احکام مبنی ہیں۔ کر دار یا اخلاقی زندگی کے دو نمایاں پہلو ہیں۔ ایک طرف تو یہ با مقصد زندگی ہے جس میں خور و فکر، نصب العین و محرکات، انداز خیال اور انتخاب کو دخل ہوتا ہے۔ یہ وہ چیزیں ہیں جن کا مطالعہ نفسیاتی طریق سے ہو سکتا ہے۔ دوسری جانب کر دار کا ایک خارجی پہلو ہے۔ یہ فطرت اور بالخصوص اجتماع انسانی سے مشغول ہے۔ اجتماعی اور انفرادی تقاضوں کی بعض ضرورتیں اخلاقی زندگی کی محرک و داعی ہوتی ہیں۔ جیسا کہ پروٹاگورس نے اسی مفہوم کو انسان کے طور پر ہونے اور اکیسا ہے۔ یہ دو پوتاؤں نے انسان کو عدل و انصاف اور احترام حقوق کا احساس اس لئے عطا کیا کہ وہ متحد و متفق ہو کر اپنے آپ کو باقی رکھ سکیں، اخلاقی زندگی اس طرح عالم وجود میں آنے کے بعد فطری اور اجتماعی ماحول کی اصلاح و تربیم کو اپنی قایت قرار دیتی ہے۔ اس کا صحیح نظریہ ہوتا ہے کہ انسانوں کی ایسی

سلطنت قائم ہو جو ایک اعلیٰ اجتماعی نظام یعنی آسمانی سلطنت ہو سکے۔ کردار کو عالم فطرت اور جماعت سے جو تعلقات ہیں ان کی بحث اجتماعی و حیاتیاتی علوم میں ہوتی ہے چنانچہ اجتماعیات، معاشرت، سیاسیات قانون اصول قانون غیرہ علوم کردار کے اسی پہلو سے بحث کرتے ہیں۔ اس لئے اخلاقیات کو مسئلہ کردار کے اس پہلو پر ان علوم کی تحقیقات سے اسی طرح کام لینا پڑتا ہے جس طرح داخلی پہلو پر نفسیات کی تحقیقات سے۔

اخلاقیات کا خاص موضوع لیکن اخلاقیات ان مختلف علوم کے محض مجموعہ ہی کا نام نہیں ہے۔ یہ اپنا ذاتی موضوع و بحث بھی رکھتا ہے جو کردار کے لورہ بالا دو پہلوؤں سے پیدا ہوتا ہے۔ اس کے لئے ضروری ہے کہ ان دونوں پہلوؤں کو بیان کرے۔ داخلی و خارجی افعال کا مطالعہ کرے داخلی افعال کا اس نظر سے کہ گویا خارجی حالات ان کا تعین کرتے ہیں یا اس نظر سے کہ داخلی افعال ان خارجی حالات کو متغیر کرتے ہیں اور خارجی افعال کا اس نظر سے کہ گویا ان کا تعین داخلی غرض و نیت سے ہوتا ہے یا اس نظر سے کہ یہ داخلی زندگی کو متاثر کرتے ہیں غائب اور مقصد کے مطالعہ کا تعلق نفسیات سے متعلق ہے لیکن انتخاب کا اس طرح سے مطالعہ کرنا کہ یہ علوم ہو کہ یہ دوسروں کے حقوق سے کیونکہ متاثر ہوتی ہے اور اس پر بجا و بیجا کے خیال سے حکم لگانا عین اخلاقیات ہے۔ اسی طرح کسی جماعت کا مطالعہ معاشریات اجتماعیات یا قانون سے ہو سکتا ہے۔ لیکن اس جماعت کے افعال سے اس نقطہ نظر سے بحث کرنا کہ یہ اس کے افراد کی مقاصد کے نتائج ہیں یا یہ کہ ان سے اس کے افراد کی صلاح و فلاح پر اثر پڑتا ہے، اور اس اعتبار سے ان کو نیک و بد قرار دینا اخلاقیات ہے۔

ارتقائی مطالعہ تجربہ شاہد ہے کہ جب کسی عمل حیات سے ہم بحث کرتے ہوں تو موجودہ حالات کے سمجھنے لئے اس عمل کی تاریخ کا سراغ لگانا اور یہ دیکھنا کہ موجودہ حالات کیونکہ پیدا ہوئے ان میں مفید ہوتا ہے۔ اخلاق پر بحث کرتے ہوئے پہلے اس کے ابتدائی مدارج کا مطالعہ چار و چوبیس سے ضروری ہے۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ اگر ابتدائی حالتوں سے آغاز بحث کیا جائے گا تو ہم

نسبتہ سادہ چیزوں سے مل سکیں گے۔ موجودہ زمانہ میں اخلاقی زندگی کا مسئلہ نہایت پیچیدہ ہو گیا ہے۔ حرفتی شہری نانہنگی قومی انسان دوستانہ اور کلیسائی فرانض تطابق کے طالب ہیں تلاش نہیں دولت علم قوت دوستی اجتماعی فلاح و بہبود کے خیالات اپنے صحیح مرتبہ کو تسلیم کرانا چاہتے ہیں۔ اس لئے پہلے نسبتہ سادہ چیزوں پر بحث کرنا مناسب ہوگا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ زمانہ حال کی پیچیدہ اخلاقی زندگی اس لحاظ سے کہ اس میں گزشتہ زمانہ کے پس ماندہ آثار پائے جاتے ہیں انسانی جسم کے مشابہ ہے۔ ہمارے موجودہ معیاروں اور نصب العینوں میں سے بعض کسی زمانہ میں قائم ہوئے ہیں اور بعض کسی زمانہ میں بعض موجودہ حالات کے مناسب ہیں اور بعض نہیں ہیں۔ بعض میں باہم اختلاف ہے۔ اگر ہم کو یہ معلوم ہو جائے کہ ابتدائے اخلاقی احکام کیونکر مرتب ہوئے تھے تو ان کے بہت سے ظاہری تقاضا رفع ہو جائیں مختصر یہ کہ ہم موجودہ زمانہ کی اخلاقی زندگی کو قدیم اخلاق کا مطالعہ کئے بغیر انسانی کے ساتھ نہیں سمجھ سکتے۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ ارتقائی مطالعہ سے ایسا مولد حاصل ہو سکے گا۔ جو نسبتہ زیادہ موجودہ وجودی انکسارج ہوگا۔ ہماری اخلاقی زندگی ہمارے وجود کا اس قدر قریبی جز ہے کہ بے تعلق ہو کر اس کا مشاہدہ کرنا سخت دشوار ہے۔ اس کی خصوصیات اس قدر منہولی ہیں کہ ان کی طرف توجہ نہیں ہو سکتی۔ سفر کرتے وقت ہم کو دیگر اقوام کے رسم و رواج اور اخلاقی معیار عجیب و غریب معلوم ہوتے ہیں۔ جب تک ہم کو اپنے کردار کا اردوں کے کردار سے مقابلہ کرنے کا موقع نہیں ملتا، اس وقت تک ہم کو اس امر کا وہم بھی نہیں ہوتا کہ خود ہمارے معیار بھی اس قدر عجیب و غریب اور اتنے ہی محتاج توجہ ہیں۔ علمی حیثیت کی طرح شخصی حیثیت سے بھی یہ امر دشوار ہے کہ ہم اپنے آپ کو اسی نظر سے دیکھیں جس سے دوسرے ہم کو دیکھتے ہیں اس میں شک نہیں کہ اپنے آپ کو دوسروں کی نظر سے دیکھنا بھی کافی نہیں، کمال اخلاقی عمل کے لئے ان اغراض اور محکات کا خیال بھی ضروری ہے جن کو دوسرے شاید معلوم کرنے سے قاصر رہیں۔ لیکن اگر مقابلہ آمیز مطالعہ سے نظر کو تیز اور توجہ کو بیدار کر لیا جائے تو اس قسم کی

تخلیل میں بڑی امداد ملے گی، چوتھی وجہ یہ ہے کہ ارتقائی مطالعہ سے اخلاقیات کی متحرک و تدریجی نوعیت پر روشنی پڑتی ہے۔ اگر ہم محض حال سے بحث کریں تو بہت ممکن ہے یہ گمان ہو جائے کہ اخلاقی زندگی زندگی ہی نہیں، یعنی ایک عمل جاری اور ایسی شے نہیں ہے جو اب تک برابر بن رہی ہے اور تکمیل کو نہیں پہنچی۔ بلکہ ایک غیر متحرک و غیر متغیر شے ہے۔ اخلاقی ترقی اور اخلاقی نظام دونوں اپنا وجود رکھتے ہیں۔ گو یہ بات خود اخلاقی کردار کی نوعیت کی تخلیل سے پائیے جوت کو پہنچ سکتی ہے لیکن اس کے نشو و نما کی تاریخ کا مطالعہ کیا جائے تو اس سے اس کی زیادہ وضاحت ہو جائے گی۔ لہذا زمانہ حال کے اخلاقی شعور اور اس کے احکام کی تخلیل سے قبل ہم اخلاق کے اہتدائی مدارج اور سادہ حالتوں سے بحث کریں گے۔

نظریہ اور عمل آخر کار اگر ہم اخلاقی اصولوں کے دریافت کرنے میں کامیاب ہو جائیں تو ان اصولوں سے زندگی کے حل طلب مسائل میں امداد ملنی چاہیے۔ مگر تجرے علم کی دنیا میں کارآمد ہوں یا نہ ہوں لیکن کم از کم اخلاقیات کے لئے علمی قدر قیمت کا ہونا ضروری ہے۔ حیات انسانی کی اس نمائش گاہ میں تماشائی ہونا تو صرف خداوند عالم اور اس کے ملائکہ ہی کے لئے ہے۔ انسان کے لئے تو محض عمل ہے۔ اب عمل نیک کہے یا بد، باعث خیر ہو یا باعث اس کا انحصار خود اس کی ذات پر ہے۔ اگر وہ اپنے کردار پر انسانی نظام و ترقی کے عام اصولوں کی روشنی میں غور و فکر کر چکا ہے تو اس کو نسبتاً زیادہ سمجھ بوجھ اور زیادہ آزادی کے ساتھ عمل کرنے کے قابل ہونا چاہیے اور اس کو وہ تسکین و طمانیت خیب ہونی چاہیے جو اندھا دھند اور دوسروں کی دیکھا دیکھی عمل کے مقابل میں علمی اور حکیمانہ طریقہ سے ہوتی ہے۔ کردار کے مطالعہ کے متعلق سقراط کا یہ قول مشہور ہے کہ ”وہ زندگی جس کی جانچ پر تال نہ کی گئی ہو انسان کے شایان شان نہیں ہے“

(۲) معیار اخلاق

اس مقام پر اخلاقی کردار کا صحیح اور علمی مفہوم تو بیان کرنا مقصود نہیں کیونکہ

اس کے لئے تو دوسرا حصہ مخصوص ہے لیکن پہلے حصہ میں مساوی اخلاق کا سب سے
لگانے کے لئے یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ایک قسم کا خاکہ مرتب کر دیں جس سے منتظم کو
یہ معلوم ہو جائے کہ تحقیق کے ابتدائی مدارج میں اس کو کونسی شے تلاش کرنی چاہیے
اور وہ راہ میں جھٹکنے سے محفوظ رہے۔

اخلاق کی بعض خصوصیات تو اس طرح معلوم ہوتی ہیں کہ ایک وقت
میں کے کردار اخلاقی کو لیکر اس کے اجزاء و عناصر کی تشریح کی جائے اور بعض
اس طرح سے معلوم ہوتی ہیں کہ اس کے ابتدائی مدارج کا بعد کے مدارج سے

مقابلہ کیا جائے۔ ان خصوصیات کی پہلی قسم کا پتہ اس طرح چلتا ہے کہ ہم دیکھتے
ایک وقت میں کی ہیں کہ بعض اوقات تو ہماری توجہ اس امر پر ہوتی ہے کہ
اخلاقی زندگی کے کوئی نفع حاصل ہو یا اس نفع کا ارادہ کیا گیا ہے بعض اوقات
خصوصیات اس پر کہ فلاں نفع کیوں اور کیوں نہ عمل میں آیا ہے۔ ممکن ہے کہ

یہ دو پہلو باہم اس قدر متباین و معبر ثابت نہ ہوں لیکن عام زندگی میں ان
الفاظ کا استعمال ہوتا ہے اور اخلاقی نظریات کے اندر ان میں سے بھی ایک
پہلو اور کبھی دوسرا اہم قرار دیا گیا ہے۔ جب ہم سے یہ کہا جاتا ہے کہ صلح پسند ہو
بچ بولو یا اکثر افراد بنی نوع کی مسرت و بہبودی کو اپنا نصب العین قرار دو تو
ایک خاص نفع کے کرنے کا حکم دیا جاتا ہے۔ جب ہم پر یہ تاکید ہوتی ہے کہ
حق کہو صاف باطن ہو تو اس صورت میں ایسا طرز عمل اختیار کرنے کی
فرمائش کی جاتی ہے جو بہت سے افعال کے ساتھ جمع ہو سکتا ہے۔ فرض کر دو کہ
ایک اخبار ایک عمدہ تجویز کی تائید کرتا ہے۔ بلاشبہ یہ ایک اچھا نفع ہے۔
لیکن سوال یہ ہوتا ہے کہ اس کے اس نفع کا محرک کیا ہے؟ اگر لوگوں کو یہ معلوم
ہو جائے کہ اس کا محرک کوئی خود غرضی ہے تو کہتے ہیں صاحب اس کو ملک
کی اصلاح سے کیا غرض اپنے مطلب کی خاطر کہہ رہا ہے، دوسری طرف صرف
اخلاص ہی کافی نہیں، اگر کوئی شخص نہایت ہی صفائی اور سچائی سے ایسی
تجویز کی تائید کرے جس سے وہ قوم کے رویہ سے دو لہند بن سکے تو ہم اس

کو بھی برا کہتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ اس کی توصیف ہی اس بات پر کافی دلیل ہے کہ اس کو دوسروں کی غلطی پر واہنیں ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ایک بڑا اخلاقی فلسفی یہ کہتا ہے کہ محض سمجھ بوجھ کہ عقل سے کام کو ناکافی ہے لیکن اس کے ساتھ ہی وہ اس امر کا بھی مدعی ہے کہ اس سے یہ نکلتا ہے کہ ہر انسان کو بحالے خود محض وسیلہ نہیں بلکہ غایت سمجھا جائے اور یہ بات ایک خاص قسم کے عمل کی داعی ہے۔ لہذا موجودہ غرض کے لئے ہم فرض کئے لیتے ہیں کہ فوٹل کیا جاتا ہے یا جس فعل کا ارادہ ہوتا ہے اور جس طرح اور جس وجہ سے ہوتا ہے ہمارے اخلاقی احکام دونوں سے متعلق ہوتے ہیں ان دونوں پہلوؤں کو بعض اوقات مادہ اور صورت یا ماضی اور انداز خیال کے نام سے بھی موسوم کرتے ہیں۔ آئندہ چل کر ہم ان پہلوؤں کو نسبتاً زیادہ لفظوں یعنی ”کیا“ اور ”کیونکر“ سے تعبیر کریں گے۔

”کیا“ معیار اخلاق کی اگر ہم تھوڑی دیر کے لئے ”کیونکر“ سے قطع نظر کر لیں اور صرف حیثیت سے ”کیا“ کو پیش نظر رکھیں تو ہم کو معلوم ہوگا کہ احکام صادر کرتے وقت دو پہلو پیش نظر ہوتے ہیں اول خود نفس انسانی کا

عقود و ناسبت دوسرے وہ سلوک جو دیگر بنی نوع کے ساتھ وہ کرتا ہے۔ نفس کے عقود و ناسبت کے امتیاز کی کئی صورتیں ہیں۔ کہتے ہیں کہ فلاں شخص اپنی خواہشوں کا بندہ ہے۔ فلاں کو وہ پیہ کی طرح ہے فلاں ایسی حرص رکھتا ہے جو کسی طرح پوری ہی نہیں ہوتی۔ ان جذبات کے مقابلہ میں ہم دوستی مرآتیب مذہب کی تعریف سنتے ہیں۔ تاکید ہوتی ہے کہ معاملت پر نیک نفسی سے غور کرو و روحانی زندگی کے مقابلہ میں مادی زندگی لانی جانی ہے۔ یعنی لطیف کا کیشیف ہے اور شریف کا رذیل سے مقابلہ کیا جاتا ہے۔ جن صورتوں میں اس کی تعبیر کی گئی ہے وہ کتنی ہی گمراہ کن و غلط کیوں نہ ہوں لیکن مخالف محرکات کی واقفیت میں کلام نہیں ہوتا جو نظریہ اثینیت کا باعث بنتے ہیں۔ اس کی اہل بالکل ظاہر ہے اگر انسان میں خود خفا ظنی اور حقیقی جبلت نہ ہوتی تو آج اس کا وجود دنیا میں نہ ہوتا۔ یہ جذبات انسان پر نہایت

آسانی سے غالب آسکتے ہیں۔ لیکن اس کی بقا کے لئے یہ بھی اسی قدر ضروری ہے کہ وہ ان جذبات اور جبلتوں کو دیگر محرکات کے ذریعہ سے قابو میں رکھے۔ اس سے پہلے کہ وہ بہترین قسم کی زندگی تک پہنچ سکے اس کو اپنے لئے اعلیٰ اخلاف کی ایک نئی دنیا پیدا کرنی پڑتی ہے، جبلت و اشتہا کو اس سنی کر کے فطری کہہ سکتے ہیں کہ ان سے انسانی زندگی کا آغاز ہوتا ہے۔ لیکن ذہنی و روحانی زندگی بقول ارسطو اس اعتبار سے فطری کہلانے کی مستحق ہے کہ صرف اسی قسم کی زندگی میں فطرت انسانی کامل طور پر ترقی کر سکتی ہے۔

”مکیا“ کے دوسرے پہلو یعنی دوسروں کے ساتھ سلوک پر اس وقت بحث کرنا چاہتا ہوں ضروری نہیں عدل و انصاف رحم و دینار مستحسن و غیر ہیں نا انصافی کے لئے بھی وہ غرضی خطا و شر ہیں۔

”کیونکہ“ کی تکمیل صواب و غیر۔ اب تک ”صواب“ و ”غیر“ کو ہم نے بلا امتیاز استعمال کیا ہے۔ ممکن ہے آخر کار یہ صحیح بھی ثابت ہو جائے۔

اگر ایک فعل صائب ہے تو اولیٰ و ابطال تک اس کو خیر خیال کر سکتے ہیں اگر کوئی فعل صحیح معنی میں خیر ہے تو ضرور ہے کہ وہ صائب بھی خیال کیا جائے لیکن ظاہر ہے کہ کردار کے صواب و غیر پر نظر ڈالنے کے دو پہلو ہیں۔ ہم یہ بات ”مکیا“ پر بحث کرتے ہوئے بیان کر دیتے ہیں ”کیونکہ“ کے ذیل میں اس کا بیان زیادہ اہم و مکمل معلوم ہوتا ہے۔

یہ ظاہر ہے کہ کردار پر جب ہم صواب کا حکم لگاتے ہیں تو اس وقت ہماری حیثیت ایک قاضی یا جج کی سی ہوتی ہے۔ ہم فعل کو ایک خاص معیار پر رکھ کر پرکھتے ہیں۔ اس معیار کو ہم اخلاقی قانون خیال کرتے ہیں۔ یہ ایک ایسا قانون ہوتا ہے جس کی ہم کو اطاعت کرنی چاہیے اس کے اقتدار کا ہم احترام کرتے اور اپنے آپ کو اس کی پابندی کا ذمہ دار گردانتے ہیں یہ معیار ہماری خواہشات و محرکات کے لئے بہترین نہ ایک قہر کے ہوتا ہے جو شخص اس قسم کے قانون کو تسلیم کرتا ہے اور اپنا فرق معلوم کر کے اس پر عمل کرنے کے لئے تیجمن رہتا ہے اس کو ہم حق شناس کہتے ہیں۔ وہ اپنے جذبات و ہوجات پر قابو

رکھتا ہے اس لحاظ سے صاحب ضبط کہلاتا ہے، وہ اپنے کردار کو اس معیار کے پورے طور پر مطابق کرنے کی کوشش کرتا ہے اس اعتبار سے اس کو راستباز و قابل اعتبار کہتے ہیں۔

جب ہم خیر کا خیال کرتے ہیں تو اس وقت ہم کردار پر نفع کے نقطہ نظر سے غور کرتے ہیں ہم اس شے کا خیال کرتے ہیں جو قابل خواہش ہے۔ یہ بھی ایک قسم کا معیار ہے لیکن یہ معیار قانون نہیں بلکہ ایک ایسی غایت ہے جو ہمارے پیش نظر ہونی چاہیئے۔ ہم اس کو پسند کر کے اختیار کرتے ہیں نہ کہ اپنے آپ کو اس کا ماتحت و تابع بناتے ہیں۔ حق شناس انسان کو اگر اس نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو وہ حقیقی خیر کا جو یاں نظر آئے گا، وہ اس کے بجائے کسی ظاہری خیر کو بغیر غور و فکر کے اختیار کر کے محض خواہش کا اتباع کرے، اپنی غائیوں کو چاہتا اور ایک نصب العین قائم کرتا ہے۔ جس حد تک کہ ایک اچھے آدمی کے نصب العین اس کی خواہشوں کی رہبری کرتے ہیں اس حد تک وہ صاف باطن اور صادق کہلانے کا مستحق ہوتا ہے یعنی وہ نیک کام کو سزا کے خوف یا نفع کے خیال سے نہیں کرتا بلکہ اس کو صرف اسی کی خاطر انجام دیتا ہے جس طرح کہ حق شناس آدمی احساسِ فرض اور احترامِ خواہی کے خیال سے مل کرتا ہے اس کے علاوہ اور کوئی محرک نہیں ہوتا۔

اخلاقی خصوصیات کا خلاصہ

اخلاقی زندگی جب اپنے کمال پر ہو اس وقت اس کا مطالعہ کرنے سے جو اس کی اہل خصوصیات معلوم ہوتی ہیں ان کو ہم مندرجہ ذیل طریق پر بیان کر سکتے ہیں۔

”کیا“ کے دو پہلو ہیں:-

(۱) ایک طرف تو تصوری اغراض مثلاً علم و فن آزادی حقوق اور روحانی

زندگی کا غلبہ ہے۔

(۲) دوسری طرف بنی نوع کا خیال ہے جس کے ذیل میں ہمدردی و سخاوت وغیرہ لگتے ہیں۔

”کیونکہ“ کے لگنے سے دو اہم چیزیں
(۱) اوّل کسی معیار کو تسلیم کرنا جس کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں۔ ایک تو یہ کہ بطور پابندی اور قید کے اپنے اوپر ایک قانون کو عاید کرنا۔ یا یہ کہ معیار نفعیت کے لحاظ سے ایک نصب العین قائم کرنا۔

(۲) احساس فرض و احترام قانون کی سچی محبت و خیرالذکر تقسیم کے ہر دو جزو حق شناسی کی حالت میں پائے جاتے ہیں۔

ارتقاء نفسانی علمائے نفسیات کو دار کے تین درجے بیان کرتے ہیں (۱) فعل جہلی (۲) توجہ اس درجہ میں شعوری تمنا لالت عمل کی رہبری کرتی

ہی یہی تدبیر خواہش اور پسند کا درجہ ہے (۳) تیسرے عادت۔ اس درجہ میں سابقہ عمل جو راہ قائم کر دیتا ہے اس کے لحاظ سے شعور کے ایک طرف تو موردی نظر آتی اور خود بخود ہو جانے والے افعال ہوتے ہیں اور دوسری طرف انسانی عادتوں کی افعال اور یہ خود ان کے مابین ایک عجیب قسم کا درمیانی درجہ رکھتا ہے۔ جس موقع پر جبلت کا ابتدائی سرمایہ کام نہیں دیتا یا جب ایسی تحریکیں پیدا ہوتی ہیں جن پر عمل پیرا ہونے کے لئے انسان کا جسمانی نظام تیار نہیں ہوتا تو شعور عالم وجود میں آتا ہے۔ شعور مختلف حرکات میں سے صرف ایسی حرکت کو اختیار کرتا ہے جو ضرورت کے مطابق ہوتی ہے۔ جب یہ حرکت عادت میں داخل ہو جاتی ہے تو پھر شعور اس طرف توجہ نہیں کرتا بلکہ ان امور کی طرف متوجہ ہو جاتا ہے جن کے لئے عادت کی حرکات اس وقت تک پیدا نہیں ہوتی ہیں اور جن کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔ اگر اس نفسیاتی تحقیق کو اخلاقی نشوونما پر منطبق کریں تو صرف اس قدر اور اضافہ کرنا پڑتا ہے کہ ان میں عمل کا بار بار اعادہ ہوتا ہے۔ ابتدا تو جبلت سے ہوتی ہے لیکن مابعد کے ہر اعادہ کے لئے یہ ضروری نہیں بلکہ خود عادتوں سے اس کا آغاز ہوتا ہے کیونکہ انسان کے ایک خاص سن یا ارتقاء قومی کے ایک خاص درجہ میں جو عادت قائم ہوتی ہے وہ زیادہ پیچیدہ حالتوں

میں ناکافی ثابت ہوتی ہے، مثلاً اگر بچہ گھر چھوڑ کر کل جاتا ہے یا وحشی قبیلہ زراعتی زندگی اختیار کر لیتا ہے تو ایسی حالتوں میں پرانی عادتیں نئی ضروریات کے لئے کافی نہیں ہوتیں، اور سر تو جہ کی ضرورت ہوتی ہے۔ انسان فکر و سمی سے کام لیتا ہے۔ اگر اس کو کشش کا نتیجہ خاطر خواہ ہوتا ہے تو نئی عادتیں لیکن بلند تر سطح پر قائم ہوتی ہیں۔ کیونکہ نئی عادات اور نئی سیرت میں نسبتاً زیادہ عقل و ذہانت پائی جاتی ہے پہلے درجہ کو جو خالص جلی انکالی کی منزل ہے ہم اخلاقی کردار نہیں کہتے، لیکن ہذا اخلاقی بھی نہیں بلکہ محض غیر اخلاقی ہے۔ دوسرا درجہ یہ ظاہر کرتا ہے کہ اخلاق کی پیدائش ہنوز معروض عمل میں ہے۔ اس میں وہ عمل تغیر بھی شامل ہے جو فطری تحریک کو خواہش اور پھر نیت میں بدل دیتا ہے اس درجہ میں اول تو متضاد و مخالف اغراض انسان کے سامنے آتی ہیں جن کی تسدر و قیمت پر وہ غور و فکر کرتا ہے اور آخر میں کسی ایک کو پسند کرتا ہے۔ جب ہم قوی تر ترقی پر بحث کریں گے تو قدیم گروہ ہی زندگی اور اس کے رسم و رواج سے نسبتاً اعلیٰ تمدن اور شعوری و اخلاقی زندگی میں جو تغیر ہو گا اس سے اس کی تشریح ہو جائے گی۔ تیسرا درجہ اس اخلاقی عمل کی منزل مقصود ہے۔ یہ باقاعدہ اور مرتب سیرت ہے۔ لیکن واضح رہے کہ یہ باقاعدگی و ترتیب محض اضافی ہوتی ہے ایک نیک شخص چست و اچھی عادات پیدا کر لیتا ہے یا ایک اچھا گروہ بعض اخلاقی قوانین کو اپنا طریق کار بنا لیتا ہے لیکن جب تک وہ فرد یا گروہ غیر متغیر عالم میں نہ ہوئے حالات و مسائل کا پیدا ہونا ضروری ہے۔ اس کے معنی ہیں کہ عادتیں اپنے وقت میں کتنی ہی عمدہ کیوں نہ ہوں لیکن ہمیشہ نئے انتخاب اور نئی قیمت بنیاں ضرور ہوتی ہیں کی ایسی سیرت تو جو ہم حالات میں ایک مقررہ طریقہ پر خود بخود جو کام کرتی ہے دراصل اچھی خاصی مشین ہو گی۔ لہذا فعلی شعور اخلاق کا درجہ اس عمل کی دوسری منزل ہے اور اب اسی پر ہم اپنی توجہ مرکوز کرتے ہیں۔

پہلے درجہ سے دوسرے درجہ میں جو اخلاقی ترقی ہوتی ہے اس کے متعلق کہہ سکتے ہیں کہ یہ وہ عمل ہے جس سے انسان زیادہ سمجھ دار زیادہ ہندب

اور زیادہ صاحب اخلاق ہوتا جاتا ہے ان میں سے ہر پہلو کی ہم مختصر سی تشریح کرتے ہیں۔

عقلی سازموسل جیات و عمو جسم کی مقدم ترین ضرورت ہے اس لئے ابتدائی جبلتیں اور تحرکیں غذا احتیاط نفس اور دیگر فوری ضروریات

ہی سے متعلق ہوتی ہیں۔ وحشی انسان کھاتے پیتے لڑتے اور اپنے رہنے کے لئے جھوٹیڑے وغیرہ بناتے ہیں، اولاد کو کھلاتے اور پرورش کرتے ہیں۔

ارتقاء عقلی کے یہ معنی ہیں کہ انسان پہلے انھیں ضروریات کو پورا کرنے میں زیادہ ذکاوت و ذہانت سے کام لے۔ اس کا اظہار ہنرمندانہ افعال مستلماً

صنعت، حرفت، تجارت اور ایسے وسائل کے کام میں لانے سے ہوتا ہے جو انسان کی قوت و مسرت کو زیادہ کرتے ہیں۔ لیکن کردار میں غفلت کا پہلو

پیدا کرنے کے یہ معنی ہیں کہ انسان اپنے لئے نئی غایات پیدا کرے۔ اس سے نہ صرف یہ ہوتا ہے کہ انسان جس شے کو چاہیے اس کو لے سکتا ہے بلکہ اس

سے وہ اشیا بھی بدل جاتی ہیں جن کو وہ پہلے چاہتا تھا۔ خارجی طور پر اس کا اظہار ان چیزوں سے ہوتا ہے جو انسان اپنے لئے بناتا اور جس طرح وہ اپنے

آپ کو مشغول رکھتا ہے۔ غذا اور مکان تلاش کے لئے ضروری ہے لیکن وہ شاید وہنام بھی بناتا ہے۔ شعر بھی کہتا ہے۔ وہ دنیا کے متعلق افسانہ بھی

گھڑتا اور نظریات بھی قائم کرتا ہے۔ تجارت اور حکومت میں وہ بڑے بڑے مشکل کام بھی انجام دیتا ہے اور یہ سب اپنی جسمانی ضروریات پورا کرنے

کے لئے نہیں بلکہ قوت پیدا کرنے کے لئے وہ ایک خاموش زندگی کی بنیاد ڈالتا ہے جس کو مذہب اور فنون لطیفہ ایک بلند سطح تک پہنچا دیتے ہیں۔

اب اس کی زندگی محض خور و نوش تک ہی محدود نہیں رہتی بلکہ رفتہ رفتہ عقلی بن جاتی ہے۔ نفسیات کی رد سے اس کی توجہ یوں ہو سکتی کہ ابتدائی

تہم کو وہ چیزیں مطلوب ہوتی ہیں جو ہمارے جسم کے لئے ضروری ہوتی ہیں۔ لیکن تھوڑے ہی عرصہ کے بعد ہم ان چیزوں کی خواہش کرنے لگے ہیں جن سے ہمارے ذہن کو دلچسپی ہوتی ہے۔ جب حافظہ عمیل اور عقل کی مدد سے ایک نسبتاً

زیادہ سلسل مستقل اور بہت ہی تنظیم یافتہ ذات قائم ہو جاتی ہے تو ہم کو اپنی خاطر کی تسلی کے لئے خیر کی نسبت زیادہ مستقل اور اعلیٰ قسم کی ضرورت ہوتی ہے اس سے وہ اختلاف پیدا ہوتا ہے جو مادی اور تصوری واقعات میں ہے اور جس کی دوسرے لفظوں میں دنیاوی اور روحانی سے تعبیر ہو سکتی ہے۔

اجتماعی سازمں تمدنی ترقی کے معنی یہ ہیں کہ انسان کی دیگر افراد بنی نوع سے تعلقات پیدا کرنے کی قابلیت بڑھے۔ عقلی نشوونما کی طرح یہ بھی وسیلہ اور غایت دونوں ہے۔ اس کی ابتدا بھی بعض جہتوں سے ہوتی ہے مثلاً جسمی خواہش باہم ملکر رہنے کا مادہ اولاد کی محبت یا یہی امداد و اعانت کی بعض ضروریات وغیرہ لیکن یہ تعلقات بہت ہی مختلف قسم کے افعال کا باعث ہوتے ہیں جن کے لئے نئی قوتوں اور نئی غائی قوت کی ضرورت لاحق ہوتی ہے۔ زبان کا شمار اس قسم کی اولین کوششوں میں ہے اور ہی وہ پہلا قدم ہے جو انسان مل تہ اجتماعی سازی کی طرف اٹھاتا ہے ہر قسم کے کام میں باہمی امداد و اعانت خدمات اور اشیا کا باہمی تبادلہ فنون میں شرکت جن کا تعلق اجتماعی زندگی سے عام مقاصد کے لئے اجتماع رشتہ داری، ٹانڈان حکومت و مذہب ان سب چیزوں سے افراد کی قوت میں پیدا اضافہ ہوتا ہے۔ دوسری طرف جب انسان یہ تعلقات پیدا کر لیتا ہے اور ان تمام جماعتوں کا فرد بن جاتا ہے تو لازمی ہے کہ خود اس کی اغراض میں بھی انقلاب واقع ہو۔ از روئے نفسیات یہ وہ عمل ہے جس سے اجتماعی شخصیت قائم ہوتی ہے۔ نقل و تقلید ایما و اشارہ پھر وی و ہم غرضی اس قسم کی شخصیت کے قائم کرنے میں مجدد معاون ہوتی ہیں۔ جب مختلف جماعتیں جذبات و مقاصد منظم ہو کے ایک متحدہ شکل اختیار کر لیتے ہیں تو دوسروں کی اغراض کا ان اغراض کے بالمقابل رکھنا ممکن ہو جاتا ہے جن کا ہر کو انسان کا نسبتہ انفرادی نفع ہوتا ہے اب ذی شعور انسانیت و ایمانیت یعنی استیاد و اختیار قائم اور اپنی اور دوسروں کی اغراض حقوق و انصاف کی سطح تک بلند ہو جاتی ہیں۔ کردار کو اخلاقی بنانے کے مذکورہ بالا ساری ترقی صحیح معنی میں اخلاقی ترقی کہلانے کے مستحق ہے کس شے کی ضرورت نہیں کیونکہ زیادہ معقول و زیادہ متہدن کردار کی طرف یہ ترقی کو

اخلاق کی ایک ناگزیر شرط ہے لیکن صرف یہی شرط نہیں ہے۔ اس کے لئے یہ بھی شرط ہے کہ زیادہ معقول اور زیادہ متہذکرہ دار کو اچھا ہی سمجھا جائے۔ اس لئے اس میں جستجو اور پسند ضروری ہے یا یہ الفاظ دیکھیں جس قانون کو سو سائٹی یا عقل اپنے لئے تجویز کرے اس کے لئے ضروری ہے کہ شعوری طور پر یہ صحیح و مناسب ہی سمجھا جائے۔ وہ معیار کے طور پر استعمال ہو اور اس کی پابندی کی جائے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اعلیٰ اور ادنیٰ میں جو اختلاف ہے وہ محض اختلاف مذاق نہیں بلکہ شعوری مقصد کا اختلاف ہے یہ اپنے اور پرانے کے فرق کو شخصی حقوق اور انصاف عقل خود غرضی یا ایک سطح تک بلند کر دیتا ہے نیز اس سے عقلی اور اجتماعی پسندیدگی کا نتیجہ کے لئے ایسی بنیاد مل جاتی ہے جس کی وجہ سے جو ترقی ہو چکی ہے وہ ہمیشہ کے لئے یقینی ہو جائے تو جی میلان و فرض کی کشش اور شعوری پسند نے نتائج کی طرف رخ کرتے ہیں۔ اس سلسلے نے ان امور کی وضاحت کی ہے۔

لیکن اس بارے میں فضائل اور قیوں میں اختلاف ہے حتیٰ چیزوں کی خوبی خدان کے اندر ہوتی ہے پس خدا ان کے لئے صرف اس قدر کا کافی ہے کہ جب تیار ہو جائیں تو ایک خاص کیفیت رکھتے ہوں لیکن فضائل کا حال مختلف ہے۔ ان کی صورت میں اگر وہ عقل جس کے متعلق انصاف یا اعتدال کا حکم لگاتا ہے محض ایک خاص کیفیت ہی رکھتا ہے تو یہ نہیں کہہ سکتے کہ فلاں شخص انصاف یا اعتدال سے کام لے رہا ہے بلکہ کہنے کے وقت فاعل کے ذہن کی کیفیت بھی ایک خاص قسم کی ہونی چاہیے۔ اس کو اول تو اس کا علم ہونا چاہیے۔ کہ وہ کیا کر رہا ہے۔ دوسرے اس کو انتخاب سے کام لینا چاہیے۔ اور فل کو خود اسی کی خاطر انتخاب کرنا چاہیے۔ تیسرے یہ ضروری ہے کہ اس کا عقل ایک مقررہ اور مستقل سیرت کا اظہار ہوتا ہو۔

اخلاق کی ارتقائی اس پورے دور کی تین منزلیں ہیں (۱) جلی یا عادی عمل خصوصیات کا خلاصہ (۲) وہ عمل جو توجہ کے ساتھ ہوتا ہے۔ اس میں شعوری مداخلت و اصلاح ضروری ہے (۳) ایسے کردار کا عادات

اور نسبتاً بلند پایہ ذات کی شکل میں منظم ہو جانا جس کی رہنمائی بحالت شعور کی گئی ہو۔ اسی کو سیرت کہتے ہیں پہلی منزل سے دوسری اور اس کے بعد کی ترقی کے تین پہلو ہیں۔

- (۱) یہ ایک ایسا عمل ہے جس سے عقلیت و تصوریت پیدا ہوتی ہے۔ عقل دیگر حایتوں کے حصول کا وسیلہ بھی ہوتی ہے اور ان کا تعین بھی کرتی ہے۔
- (۲) اس عمل سے اجتماعیت پیدا ہوتی ہے۔ جمہیت سے افراد کی تقویت بھی حاصل ہوتی ہے اور ان کی حالت بھی کیسے بدل جاتی ہے۔
- (۳) یہ وہ عمل ہے جس سے خود کو دار بننا ہے جو تمام تر تفکر اندازہ اور تنقید کی غایت ہے۔ اس میں بجا فرض، نیکی اور اچھائی کے اخلاقی تصورات متعین طور پر ظاہر ہوتے ہیں۔

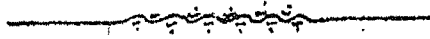
تقسیم بحث

حصہ اول میں ہم قبائل اور گروہی زندگی کے چند اہم پہلو دکھا کر اخلاقی ارتقا کا خاکہ پیش کریں گے اس کے بعد بنی اسرائیل یونان قدیم اور لو جو وہ تمدن کی چند مثالیں بیان کریں گے۔

حصہ دوم میں اخلاقی زندگی یا کردار کی اندرونی اور شخصی خصوصیات کی تحلیل کی جائے گی۔ اصل اخلاقی کا مفہوم صاف کرنے اور اخلاقی زندگی کے متعلق چند مشہور نظریات پیش کرنے کے بعد ہم ”صواب“ و ”خیر“ فرض فضیلت کے مفہوم کی تحقیق کریں گے اس کے بعد ان اصولوں کو دریافت کریں گے جو اخلاقی احکام اور اخلاقی کردار میں مضمر ہیں۔

حصہ سوم میں کردار سے اس حیثیت سے بحث کی جائے گی کہ گویا یہ سو سائٹی کا عمل ہے۔ اس ذیل میں ہم ایک عام نظر ڈالنے کے بجائے کردار کے تین خاص اور اہم پہلوؤں کی طرف متوجہ ہوں گے۔ سیاسی حقوق

دفاعی، دولت کی پیداوار، تقسیم اور ملکیت اور آخر میں خانگی اور خاندانی زندگی کے تعلقات اور تمام ایسے مسائل سے بحث کریں گے جو تاحال تصفیہ طلب ہیں اور خود معلم سے غور و خویش کے داعی ہوں گے۔ کیونکہ شہری ہونے کی حیثیت سے ان اہم مناسبات پر اس کی بھی کوئی رائے ہونی چاہیے۔



پہلا حصہ

باب

(۱) قدیم زمانہ کی گروہی اخلاقی زندگی کی اصل اور اس کا نشو و نما سمجھنے کے لئے قدیم زندگی کا اجتماع یا سوسائٹی کا حال جاننا ضروری ہے اس کے متعلق گو بہت سے امور غیر متحقق ہیں تاہم ایک حقیقت ایسی ہے جس کا کوئی انکار نہیں کرتا۔ اور وہ یہ ہے کہ اس کے اندر قبائلی اور گروہی زندگی کا اثر غالب ہے۔ اس کا یہ منشا نہیں کہ قدیم زمانہ میں تمام قومیں ایک ہی طرح کے جھگڑوں میں زندگی بسر کرتی تھیں یا ان کے اتحاد و اتفاق کی حالت یکساں تھی۔ مگر اس میں شک نہیں کہ زمانہ حال کی جہذب قویوں کے اسلاف بالعموم ایسے گروہوں میں زندگی بسر کرتے تھے جن کا خاکہ ہم اس باب میں پیش کریں گے، اور ان گروہوں کے نمونے یا ان کے اہلکار اکثر اقوام عالم میں آج تک پائے جاتے ہیں۔

ڈاکٹر گرسے مندرجہ ذیل واقعہ بیان کرتے ہیں۔ ذرا اس پر غور کرو ایک چینی نیپائی بیوی کے ساتھ ٹکڑا پتی ماں کو وڑوں سے مارا۔ اس کے متعلق مندرجہ ذیل شاہی فرمان صادر ہوا کہ چھریوں اور سردار قبیلہ کو منراٹے موت دیکائے۔ قریب کے ہمسایوں کو اسی اسی دڑے لگا کر جلا وطن کر دیا جائے جس قبیلہ سے

مجرم مرد کا تعلق ہے اس کے سب سے بڑے عالم کو دوسرے لگا کر شہر بدر کر دیا جائے۔
مجرم کے چچرے دادا چچا اور دو بڑے بھائیوں کو سولی دی جائے۔ قبیلہ کے حاکم اور
پولیس کے انیس کو پچھوڑ دے کے لئے اپنے اپنے عہدوں سے معطل کر دیا جائے۔
غور ت کی ماں کی پیشانی پر پھینی زبان میں چار جگہ یہ الفاظ کھود دیئے جائیں کہ
اس نے اپنی بیٹی کی تربیت ٹھیک طور پر نہیں کی تھی اور اس کو کسی زور و راز
ملک میں جلا وطن کر دیا جائے۔ اس کے باپ کو آئندہ کوئی علمی سند نہ دی جائے
اور وترے مار کر جلا وطن کر دیا جائے۔ مجرموں کی اولاد کے نام بدل دئے جائیں اور

ان کے کھیت ایک مدت کے لئے غیر مزدور بنائے جائیں۔
”اسی کے ساتھ اچان کے قصیدے اور کھوجیوں کے مال غنیمت میں سے جو چیزیں
یہودہ کے نام سے مخصوص کر دی گئیں تھیں اچان نے انھیں لے لیا۔ جس کے بعد
بنی اسرائیل کو ایک لڑائی میں شکست ہوئی۔ جب اچان کی حرکت معلوم ہوئی تو
یوشع اور تمام بنی اسرائیل نے اچان بن زہرہ کو گرفتار کر لیا۔ سنہری چادر اور
سونے کی سلاخ کو لے لیا۔ اس کے بیٹوں بیٹیوں اس کے بیل گدھوں بھینٹوں
چرخوں کو لے لیا۔ اور ان کو ننگسار کر کے آگ لگا دی۔“

ان واقعات کے برعکس کو می کے قوانین ہیں جو جاپان کا ایک مقامی
جٹھا ہے جس میں پانچ یا پانچ سے زائد گھرانے شریک ہوتے ہیں۔
”کو می کے افراد ہونے کی حیثیت سے ہمارا یہ فرض ہوگا کہ آپس میں عزیزوں
اور قربت داروں سے بھی زیادہ محبت و الفت رکھیں۔ ایک دوسرے کی شادی
و عمی میں شریک رہیں۔ اگر کو می میں کوئی شخص بے اصول ثابت ہو یا قانون کے
مطابق عمل نہ کرے اس کے ہم سب ذمہ دار ہوں گے۔“

گو وہ کے ایک دوسرے پہلو پر سیر کے اس بیان سے روشنی پڑتی ہے
جو اس نے جرمن زمینداری کے متعلق قلمبند کیا ہے کہ:-

”کوئی شخص انفرادی طور پر ایک چپہ بھر بھی زمین نہیں رکھتا کسی کے
ذاتی کھیت نہیں ہیں بلکہ ہر سال حاکم یا سردار تباہل کو زمین تقسیم کرتے
ہیں۔“

یونانیوں اور آریوں کے متعلق یہ بیان کیا جاتا ہے کہ انیکا میں بہت ہی بد
ملک ملکیت اراضی کا یہ قاعدہ تھا کہ زمین فرضی استخماس ٹیل دیوتاؤں، گروہوں،
خاندانوں اور سیاسی جماعتوں کی ملک تصور کی جاتی تھی جس بنا پر یہ سراسر اجنبی
گردہ بندی ہوتی تھی اس کو گردہ ٹیلوں، بیان کرتا ہے کہ:-

”تمام فرتے اور قبیلے خواہ بڑے ہوں یا چھوٹے ان سب کی بنا یونانی ذہن
کے ایک ہی رجحان اور اصول پر تھی یعنی پرستش اور اسلاف کے تصور کا امتزاج
یا یوں سمجھو کہ بعض مذہبی رسوم کو نسل اور قربانی تعلق کے ساتھ جمع کیا جاتا تھا خواہ
وہ تعلق اصلی ہو یا فرضی۔ وہ مسمو دیا مہر جس کے نام سے قربانیاں کی جاتی تھیں
اس کو قبیلہ والے اپنا مورث اعلیٰ سمجھتے تھے اور اپنا سلسلہ نسب اسی سے
طانتے تھے“

ایک اور مصنف قدیم فرقہ بندی پر اس طرح خامہ فرسائی کرتا ہے
کہ یہ قدیم زمانہ کے قبیلوں کے افراد میں جو اتحاد تھا وہ نسب، محبت یا جہانی قوت پر
مبنی نہ تھا۔ اس کی بنا مذہب تھی یہ مقدس آگ اور موتی اسلاف کی پرستش کا
رشتہ تھا۔ یہ تعلق کل قبیلہ کو جسم واحد بنا دیتا تھا اور وہ صرف اسی زندگی میں
یکجا نہیں رہے بلکہ دوسرے عالم میں بھی یکجا رہنے کی امید کرتے ہیں۔
آخر میں ہم کافروں کی قبائلی زندگی سے مندرجہ ذیل واقعہ نقل
کرتے ہیں اس سے دو باتیں معلوم ہوتی ہیں (۱) اس قسم کی زندگی خاص قسم کے
جذبات و محسوسات کو ظاہر کرتی ہے (۲) اس میں ایک قوت پائی جاتی ہے جس
کا زندگی کی معمولی ضروریات تک میں اظہار ہوتا ہے۔

”کافر یہ خیال کرتا ہے کہ جو شے میرے جسم و روح کو یکجا کئے ہوئے ہے
وہی قبیلہ کے اتحاد کا باعث ہے۔ یورپ کا خاندانی رشتہ ”کافروں“ کی فرقہ بندی
کے اتحاد کے سامنے بالکل کمزور ہے فرقہ کے حقوق کے سامنے شخصی حقوق کی کوئی
مستی نہیں یہ فرقہ بندی اس قدر کامیاب ثابت ہوتی ہے کہ حامی مساوات
کی انتہائی امیدیں اس میں پوری ہو سکتی ہیں۔ اور فرقہ بہ حیثیت مجموعی تن واحد
ہونے کا زندہ ثبوت ہے۔ اگلے وقتوں میں جب کوئی مہر دار کسی ”کافر“ سے

سفید نسل کے آدمی کے لئے کام کرنا اور کام کر کے اس سے یہ کہہ دینا کہ تمھاری مزدوری میں اس قدر حصہ یا تمھاری تمام کی تمام مزدوری تمھارے سردار کو دیدی گئی ہے تو وہ فنکایت تک نہ کرنا اس لئے کہ وہ سمجھتا کہ روپیہ فرقہ کے اندر ہی رہے گا۔ جس بات میں فرقہ کی بہبود دہتری ہے اسی میں میری بھی ہے۔ اس اتحاد کے متعلق ایک امر خاص طور پر قابل غور ہے کہ یہ بات کسی قانونی دباؤ سے نہ تھی۔ بلکہ ان لوگوں کو خود بخود اس کا احساس ہوا اور خود بخود بغیر کسی اختلاف کے اس پر کاربند ہو گئے۔ اگر فرقہ کے ایک فرد کو آزار پہنچتا تو تمام فرقہ درمستد ہو جاتا تھا اور محض دھکلا دے کے لئے نہیں بلکہ فی الواقع

مذکورہ بالا اقتباسات کربائی سامی مظل اور کافر قوم سے متعلق تھے۔ بہر قوم میں سے اس قسم کے واقعات دستیاب ہو سکتے ہیں۔ ان سے جس طرز معاشرت کا پتہ چلتا ہے وہ زمانہ حال کے امریکہ یا یورپ کے باشندوں کے طرز معاشرت سے بالکل مختلف ہے۔ ایک امریکن یا یورپین مختلف جماعتوں سے تعلق رکھتا ہے اور ان میں سے اکثر میں شریک ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس کی پیدائش کسی ایک خاندان میں ہوتی ہے لیکن تمام عمر وہ اپنے خاندان میں نہیں رہتا۔ وہ اپنی عمری کے مطابق اپنے لئے پیشہ، سکونت، ترقی زندگی سیاسی جماعت، مذہب، حکومت انتخاب کرتا ہے۔ اس کا جی چاہے تو اپنے مکان کو چھوڑے جی چاہے فروخت کر ڈالے جی چاہے اپنی جائیداد کسی کو سبہ کر دے مختصر یہ کہ وہ اپنے فعل کے علاوہ اور کسی کے فعل کا ذمہ دار نہیں ہوتا۔ اس وقت وہ اس زندگی کے مقابلہ میں بددھما نہ یا وہ ”فرد“ ہے جس میں کہ یہ تمام تعلقات پہلے ہی سے مقرر و متعین ہوں۔ اس کے برعکس ایسے گروہوں کا فرد جن کا ہم ادب پر حوالہ دے آئے ہیں اس کے تعلقات اسی وقت طے ہو جاتے ہیں جب وہ کسی فرقہ یا قبیلہ میں پیدا ہوتا ہے اسی وقت اس کا پیشہ، مذہب، سکونت اور سیاست مقرر ہو جاتی ہے اور شادی بیاہ کے متعلق یہ ہے کہ اگر یہ مشین نہیں ہو جاتا کہ اس کو کس عورت سے شادی کرنی چاہیے تو کم از کم یہ تو طے ہو جاتا ہے کہ اس کو کس قبیلہ سے اس قسم کا انتخاب کرنا چاہیے۔ اس سے اس کی

روش میں بڑا فرق واقع ہو جاتا ہے۔ اگر ہم قدیم گروہی زندگی کا بغور مطالعہ کریں تو تقابل کی بنا پر موجودہ اخلاق کی نوعیت اور حیات اخلاقی کے ارتقا کے سمجھنے میں بڑی آسانی ہو جائے گی۔ مذکورہ بالا اقتباسات سے یہ بات تو ضرور معلوم ہوتی ہے کہ سب سے اہم قسم کا گروہ بہ وقت واحد ایک نسلی یا خاندانی اور سماجی و سیاسی مذہبی و اخلاقی وحدت ہوتا ہے۔ بہر حال ہم سب سے پہلے گروہ کی اہم ترین قسمیں بیان کرتے ہیں۔

(۲) نسلی اور خاندانی گروہ

(۱) نسلی گروہ | نسلی گروہ ایسے اشخاص کا مجموعہ ہوتا ہے جو یہ خیال کرتے ہیں کہ ہم سب ایک ہی مورث کی اولاد ہیں اور اس لحاظ سے سب کی رگوں میں ایک ہی خون ہے۔ اس لیے کہ وہ سب ایک ہی مورث کی اولاد ہوں یا نہ ہوں اس سے ہمارے بحث پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ لیکن ہم خوراک کے فراہم کرنے یا دشمنوں سے لڑنے پھرنے کی ضرورتوں نے ان کو ایک گروہ کی شکل میں جمع کر دیا ہو۔ لیکن ہم کو اس سے کچھ بحث نہیں۔ ہمارے نزدیک تو صرف قابل غور یہ ہے کہ تمام افراد اپنے آپ کو ایک ہی نسل سے خیال کرتے ہوں۔ بعض تقابل میں یہ خیال ہوتا ہے کہ ان کا مورث اعلیٰ کوئی حیوان تھا۔ ایک صورت وہ ہے جس کو توہمی گروہ کہتے ہیں۔ شمالی امریکہ کے انڈین افریقہ اور آسٹریلیا کے قدیم باشندے اسی قسم کے گروہ ہیں۔ شاید سماجی تقابل کی جی ابتدا میں یہی شکل ہو۔ بعض اوقات کوئی مہر و یاد تو مورث اعلیٰ خیال کیا جاتا ہے۔ بہر حال اس اختلاف سے اس نظریہ کی حقیقت پر کوئی اثر نہیں پڑتا کہ بہر حال میں گروہ کے افراد کا یہی خیال ہوتا ہے کہ سب کی رگوں میں ایک ہی خون ہو جن سے جس کی بنا پر ہر شخص اپنی زندگی کو عام گروہ کی زندگی کا ایک جز خیال کرتا ہے۔ اس لحاظ سے قربت کے درجے نہیں ہوتے۔ یہ بات بھی یاد رکھنی چاہیے کہ یہ گروہ خاندان کی طرح نہیں ہوتا

کیونکہ خاندان میں زن و شوہر امولاً مختلف نسلی گروہ ہوں سے ہوتے ہیں بعض اقوام میں تو البتہ شادی اس امر کی علامت ہوتی ہے کہ بیوی اب شوہر کے نسلی گروہ میں داخل ہو گئی۔ اس صورت میں خاندانی اور نسلی گروہوں میں کسی قسم کا فرق نہیں ہوتا۔ لیکن یہ قاعدہ کلیہ نہیں ہے۔

بعض نسلی گروہوں میں اس خیال کو کہ فرد پہلے ایک گروہ کا رکن ہے پھر فرد ہے جماعتی رشتہ داری سے ترقی دی جاتی ہے۔ اس کی رو سے اس کے بہائے کہ میں کسی خاص شخص کو باپ ماں دادا چچا بھائی بہن وغیرہ کہوں، ایک گروہ کے گروہ کو ماں باپ دادا بھائی وغیرہ کر کے خطاب کرتا ہوں اور لوگ جو میرے گروہ میں ہیں وہ بھی ان اشخاص کو ماں باپ دادا بھائی بہن وغیرہ سے خطاب کرتے ہیں۔ قوم ہوائین میں اس قسم کی جماعتی رشتہ داری کا قاعدہ نہایت ہی سادہ ہے، ان میں پشتوں کے اعتبار سے پانچ جماعتیں ہوتی ہیں۔ اول دادا دوم باپ سوم بھائی اور بہنیں چارم اولاد پنجم اولاد کی اولاد۔ لیکن ان کے ظاہر کرنے کے لئے جو الفاظ استعمال کئے جاتے ہیں ان سے اس خاص رشتہ کا مفہوم ادا نہیں ہوتا، جیسا یہ الفاظ ہماری زبانی ادا کرتے ہیں۔ اس بات کو ذہن نشین کر کے ہم کہہ سکتے ہیں کہ پہلی جماعت کا ہر شخص تیسری جماعت کے ہر شخص کا مساوی حیثیت سے دادا ہے۔ تیسری جماعت کا ہر فرد تیسری جماعت کے ہر فرد کا بھائی ہے اور اسی طرح سے چوتھی جماعت کے ہر فرد کا ماں باپ ہے وپس علیٰ ہذا، اسٹریلیا میں جماعتیں زیادہ ہیں اور رشتے نہایت ہی پیچیدہ لیکن اس نکتہ کی اہمیت میں کمی نہیں ہوتی بلکہ اس کے برعکس ہر فرد کا دوسری جماعت سے تعلق ایسا اہم معاملہ ہے جس سے اس کو واقف ہونا ضروری ہے۔ اس سے شادی بیاہ کے تعلقات خوراک کی تقسیم آداب محبت اور عام طرز زندگی بڑی حد تک متعین ہوتا ہے نسلی گروہ کو بنی اسرائیل قبیلہ کہتے تھے۔ یونان، روم، جرمنی، اسکاٹ لینڈ اور آئر لینڈ کے باشندے بھی اسی طرح اس کے لئے خاص خاص اصطلاحات رکھتے تھے۔

(۲) خاندانی گروہ | قسم کے خاندانوں کا ذکر ہمارے مطلب کے لئے مفید ہو سکتا ہے۔

اول خاندان مادری۔ اس میں عورت اپنے اعزاء کے ساتھ رہتی ہے۔ اس کی اولاد اسی کنبہ کی اولاد شمار ہوتی ہے۔ شوہر اور باپ کم پیش جنبی اور مہمان خیال کیا جاتا ہے۔ اگر کسی وقت کوئی عداوت ہو جائے اور شوہر کا فرقہ بی بی کے فرقہ کے ساتھ برسر پیکار ہو، تو شوہر اپنے فرقہ والوں کے ساتھ ہو کر لڑے گا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ فرقہ اور خاندان دو مختلف چیزیں ہیں۔ خاندان پدری میں عورت اپنے اعزاء سے علیحدہ ہو کر شوہر کے ساتھ رہتی ہے اور اُسندہ یہی اس کا فرقہ ہو جاتا ہے۔ رویوں کے یہاں یہ دستور ہے کہ عورت اپنے فرقہ کو چھوڑ کر باقاعدہ رسمی طور پر شوہر کے فرقہ میں داخل کی جاتی ہے۔ یونانی زبان میں اور سینٹر کا افسانہ مادری اور پدری خاندان میں مخالفت پیدا ہو جانے کی مثال ہے۔ اور شکسپیر کے مشہور بہر دہیلٹ کا انھیں حالات میں اپنی ماں کی جان بخشی کر دینا مقابلہ جدید نقطہ نظر کو ظاہر کرتا ہے۔

ظاہر ہے اگر پدری خاندان کا رواج ہو گا تو اس سے فرقہ اور کنبہ کے تعلقات باہم ایک دوسرے کے استحکام کا باعث ہوں گے۔ باپ کا جو اولاد سے تعلق ہوتا ہے اس میں اس سے اہم فرق واقع ہو جاتا ہے۔ اور اس سے آبائی مذہب کو نسبت زیادہ حکم بنیاد مل جاتی ہے مگر اکثر باتوں میں مادری اور پدری خاندان فی الحقیقت یکساں ہوتے ہیں۔ مثلاً ماحول کی پابندیوں باہمی امداد و اعانت قبائلی ہمدردی اور روایات میں کوئی تغیر نہیں ہوتا خاندانی گروہ کے متعلق قابل غور یہ امر ہے کہ ہر شخص کسی خاص فرقہ اور اسی طرح کسی نہ کسی خاص خاندان کا فرد ہوتا ہے اور اس کے جذبات و محسوسات اسی کے مطابق ہوتے ہیں۔

۳۔ پہلی اور خاندانی گروہ منشی اور منشی جیسے ہی ہوتے تھے

(۱) زمین اور گروہ زمین موجودہ زمانہ کی طرح کسی فرد واحد کی ملک نہ ہو سکتی تھی،

جو اقوام شکار اور گلہ بانی پر بسر و قارت کرتی تھیں ان پر تو اگر جدید قانونی نقطہ نظر سے بھی غور کیا جائے تو زمین کسی خاص گروہ کی ملک نظر نہیں آتی۔ لیکن اس کے باوجود خواہ چھوٹا ہو یا بڑا اپنا خاص محدود علاقہ رکھتا تھا۔ اس کے اندر یہ صحرائی جانوروں اور پھلیوں کا شکار کرتا تھا۔ گلہ بان اقوام میں قبیلہ کی چرواہا کی حد مقرر ہوتی تھی۔ اس کے کنوئیں علیحدہ ہوا کرتے تھے زراعت کے آغاز سے ملک کے مفہوم میں زیادہ تعین پیدا ہوا۔ لیکن اب بھی یہ قبیلہ یا خاندان کی

ہوتی تھی فرد کی نہ تھی۔ ملک تھی اور فرقہ اس پر آباد ہوتا تھا لہذا فرقہ کا ایک شخص ”زمین فرقہ کی ملک تھی اور فرقہ اس پر آباد ہوتا تھا لہذا فرقہ کا ایک شخص اس لحاظ سے فرد نہ تھا کہ وہ اس زمین پر آباد ہے یا وہ زمین اس کی ملک ہے بلکہ وہ اس زمین پر اس لئے آباد ہوتا اور اس کی اغراض اس سے اس لئے وابستہ تھیں کہ وہ اس فرقہ کا فرد تھا“

رسم استدائیں یونانی اور جرمن رسم و رواج کا اقتباس درج کر کے ہیں۔ قدیم آرلینڈ کے قوانین کے مطالعہ سے قوم کیلٹ کے تغیری درجہ کا پتہ چلتا ہے، فرقہ کی زمینیں دو قسم کی تھیں۔ اول تو وہ زمین جو خود فرقہ کو دی جاتی تھی، دوسرے میراثی زمین۔ یہ دوسری قسم کی زمین ذاتی ملک کے طور پر سرداروں کے قبضہ میں ہوتی تھی۔ ہندوؤں کے یہاں مشترک کنبہ کا رواج اور جنوبی سلوینیا کے باشندوں میں مشترک خاندان کا دستور گردہی ملکیت کی موجودہ مثال ہیں۔ خدا عبادت اور جائیداد تینوں چیزیں ان میں مشترک ہوتی ہیں۔ یہ ایک ہی گھر میں رہتے اور ایک ہی دسترخوان پر کھاتے ہیں۔ سلاوون کے قوانین سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اجتماعی زندگی پسند کرتے ہیں۔ جس قدر آدمی بڑھتے جاتے ہیں مشترک خاندان دو تہند ہوتا جاتا ہے ”جھٹے ہیں جس قدر کھجیاں زیادہ ہوں گی اسی قدر اس میں شہد زیادہ ہوگا“ آرلینڈ پر جب انگریزوں کا پہلا حملہ تسلط ہوا تو اس وقت ایک بڑی دشواری پیش آئی کہ انگریز جائیداد کے متعلق جدید انفرادی تصور رکھتے تھے اور آرلینڈ کے باشندے قدیم قبائلی اور گروہی، اب اس میں وہ حق پر ہو یا نہ ہو مگر آرلینڈ کا شہد کار خود کو محض شہد کار خیال

نہیں کرتا۔ اپنے نزدیک وہ خود کو ایک گروہ کارکن خیال کرتا ہے جس کے قبضہ میں پہلے زمین تھی۔ اگرچہ وہ قانون سے ثابت نہیں کر سکتا تاہم اس کو ایسے سے انکار ہے کہ گروہ کا قبضہ توڑ دینا انصاف پر مبنی تھا۔ اور ہم نے جس قسم کے قبائل اور خاندانوں کا ذکر کیا ہے وہ محض موجودہ افراد ہی پر مشتمل نہیں ہوتے۔ ان میں ملک گروہ کے موجودہ افراد ہی کی نہیں سمجھی جاتی بلکہ اسلاف اور آئندہ ہونے والی نسلیں بھی اس کی اسی قدر مالک خیال کی جاتی ہیں۔ اس لئے بعض قبائل جو انفرادی قبضہ اور استعمال کو جائز رکھتے ہیں صرف زندگی ہی میں جائز رکھتے ہیں ان کے یہاں بھی اس کو وراثت یا سہ کا کوئی حق نہیں ہوتا۔ اس کے انتقال کے بعد جائداد کا مالک کل گروہ سمجھا جاتا ہے۔ بعض قبائل میں اولاد تو وارث ہو سکتی ہے لیکن اگر اولاد نہ ہو تو پھر کوئی اور وارث نہیں ہو سکتا۔ کل جائداد گروہ کی ہوتی ہے۔ یورپ میں ایک عرصہ دراز تک جائداد کو گروہ کے نذر کر دینے کے متعلق مذہبی اور دیوانی قانون میں بڑا اختلاف رہا۔ حال اس بحث کا یہ ہے کہ قدیم فرقوں اور خاندانی گروہوں میں زمین کے متعلق ایسے دستور تھے جن سے فرد کی یہودی گروہ کی فلاح کے ساتھ وابستہ رہتی تھی۔

(ب) جائداد منقولہ جائداد منقولہ اشیاں اور اسلحہ چوپائے وغیرہ کے متعلق رولنگ مختلف ہے جس صورت میں یہ اشیاں خود کسی فرد کی صفت و کاریگری کا نتیجہ ہوتی ہیں تو بالعموم اسی کی خیال کی جاتی ہیں۔ پسند اور اسلحہ نوڈی غلام یا کسی خاص صفت کا حاصل اور اس قسم کی اشیاں بالعموم ذاتی ہوتی ہیں۔ لیکن اگر گروہ متحدہ طور پر کام کرتا ہے تو اس کے نتیجہ میں سب شریک ہوتے ہیں، امریکہ کے کچھ قدیم باشندوں میں جہیز ہرن پٹھلیوں وغیرہ کا شکار جب کل گروہ ملکر کرتا ہے تو اس میں کل گروہ شریک ہوتا ہے۔ سلاوی اور انڈین گروہوں میں خاندانی ملک اب بھی اجتماعی خیال کی جاتی ہے، بلکہ بعض فرقوں میں تو عورتیں اور بچے تک عام ملک سمجھے جاتے ہیں۔

نسلی و خاندانی گروہ سیاسی حیثیت ہی رکھتے تھے

موجودہ خاندانوں میں والدین کو اولاد پر ایک خاص قسم کا اقتدار مائل ہوتا ہے۔ لیکن بعض معاملات کے اعتبار سے یہ اقتدار محدود بھی ہے۔ والدین اس کے مجاز نہیں کہ وہ اولاد کو مار ڈالیں یا جاہل رکھیں اس کے برعکس اگر اولاد کوئی سنگین جرم کر آئے تو والدین اس کو گرفتار ہونے سے نہیں بچا سکتے۔ چند امور میں ہم حکومت اس کے قوانین اور حکام کو سب سے بالادست مانتے ہیں۔ اس کا فرض ہے کہ جھگڑوں کو چکائے اور جان و مال کی حفاظت کرے۔ بعض کی یہ بھی رائے ہے کہ جب کسی عام غرض کے لئے اتحاد ضروری ہو تو اس کا انتظام بھی حکومت ہی کا فرض ہے، قدیم قبائلی زندگی میں اکثر قبیلہ یا خاندان سے کوئی بالادست اقتدار تو نہ تھا پھر بھی سیاسی اعتبار سے گروہ کی ایک قسم کی سلطنت کی سی حیثیت ضرور ہوتی تھی۔ گو اس سے یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ قدیم گروہ میں شیوری طور پر سیاسی قوانین تھے مذہبی اور خانگی تعلقات سے علیحدہ کر لی گئی تھیں۔ بلکہ حقیقت تو یہ ہے کہ جس وقت سے حکومت و قانون ان خاندانی اور مذہبی گروہوں سے علیحدہ ہوا ہے اس وقت سے اقتدار کا مفہوم بدل گیا ہے اور حکومت کی نوعیت ہی دیگر گروہوں ہو گئی ہے تاہم اس قدیم گروہ کی بھی ایک سلطنت کی سی شکل تھی۔ یہ فرض ہے ہنگام جمع، ارادی اجتماع یا محض کنہ کے طور پر نہ تھا۔ کیونکہ اول تو کم و بیش یہ ایک منظم جماعت ہوتی تھی۔ دوم اس کو افراد پر اقتدار حاصل تھا اور وہ اس کو حق بجانب خیال کرتے تھے محض جبر و تشدد نہ سمجھتے تھے، سوم یہ کسی کے ماتحت نہ تھا اور اجتماع کی اغراض پوری کرنے کے لئے کم و بیش موثر طریق پر عمل کرتا تھا گروہ کے اہم سیاسی پہلو کی قبیلہ کے سردار خاندان کے بزرگ یا عمر رسیدہ اشخاص کی مجلس نمائندگی کرتی تھی۔

گروہ افراد کے اوپر جس طرح حکومت کرتا تھا اس کی مختلف اقوام میں مختلف صورتیں تھیں اس ذیل میں اہم بات یہ ہے کہ اس کو جسمانی آزادی اور زندگی پر اختیار ہوتا ہے۔ بعض صورتوں میں تو یہ اختیارات محدود سمجھوتے ہیں مجرموں کا قتل، قطع اعضا، جسمانی سزا، نوزائیدہ بچوں کو زندہ رکھنا یا نہ رکھنا، سنگینوں کو منظور کرنا، شاہ دیوں میں دلہن کے چہرہ اور مہر وغیرہ کا تقین کرنا، قبیلہ کی جائیداد کا قبیلہ کی طرف سے انتظام کرنا، یہ تمام امور فرقہ یا قبیلہ کے احاطہ اقتدار میں ہیں۔ غالباً ان اقتدارات میں سے عورتوں کی شادی بیاہ زیادہ پایدار ثابت ہو رہی ہے اس کی ایک وجہ شاید یہ ہو کہ گروہ اپنے اس فرد کی تکالیف کو محسوس کرنے پر مجبور تھا جس کی دوسرے گروہ میں شادی ہوتی ہو۔ اس لئے اس کی ذمہ داری میں عورتوں کے ازدواج کا مسئلہ فطرۃً واصل تھا۔

گروہ کی کمیت ہی سے فرد کو تمام حقوق حاصل تھے

اس زمانہ میں یہ دعویٰ قانونی حقوق کے شعلے ادھر بھی زیادہ صادق آتا ہے باہر کے آدمی کو اپنے یہاں زمین خریدنے کی اجازت دینے اس کے دعوے سننے وغیرہ کا حق سلطنت کو ہوتا ہے یہ عموماً ایک حد تک اس کی حفاظت کرتی ہے۔ لیکن اول الذکر حقوق محدود ہوتے گئے ہیں۔ چند ہی سال ہوئے کہ چیف جسٹس ٹینے نے کہا تھا کہ جیشیوں کو کوئی ایسا حق حاصل نہیں جس کا سفید نسل کے انسانوں پر احترام واجب ہو۔ اور یہی ممالک متحدہ امریکہ کا موجودہ قانونی نظریہ ہے۔ جن ممالک میں اس طرح نسلی امتیاز وغیرہ کا کوئی قانونی نظریہ نہیں ہے۔ ان میں بھی بیرونی ملک کے آدمی کے ساتھ انصاف ہونا دشوار ہوتا ہے۔ قدیم زمانہ کے قبائل میں اس اصول پر پوری طرح عمل نظر آتا ہے، انصاف ایک ایسا حق ہے جو پوری طرح اسی شخص کو حاصل ہوتا جو کسی نہ کسی گروہ سے تعلق رکھتا ہو۔ اس کے بغیر اس کا ہول ممکن نہیں۔ فرقہ خاندان یا قریہ میں رہتے والے

تو حق رکھتے ہیں، لیکن اجنبی کا کوئی حق نہیں ہے، ایک مہمان کی حیثیت سے اس کی خاطر داری تو ممکن ہے۔ لیکن اس کے ساتھ انصاف خود اس کے گروہ کے علاوہ اور کوئی نہیں کر سکتا۔ صرف گروہ کے اندر رہ کر انسان کا حق دار بننا ایک ایسی حقیقت ہے جو ہمارے موجودہ قانون دیوانی کی اصل ہی جاسکتی ہے۔ ایک فرقہ کا دوسرے فرقہ سے معاملہ یا ایک قبیلہ اور دوسرے قبیلہ کا تفسیہ، جنگ یا گفت شنید سے طے ہو سکتا ہے، لیکن قانون سے نہیں۔ جس شخص کو کسی گروہ سے تعلق نہیں ہوتا اس کو خارج از قانون کہتے ہیں اور نفس الامری حقیقت بھی یہی ہے۔

سیاسی اور ملی تعلقات کے اس امتزاج کا لازمی نتیجہ مشترک ذمہ داری اور باہمی تعاون میں خطا، جیسا کہ خونی لڑائیوں سے ظاہر ہوتا ہے۔ اس زمانہ کی حکومتیں بعض امور میں ایک دوسرے کو ایک مکمل بالذات کل تصور کرتی ہیں، اگر کسی وحشی قبیلہ کا کوئی فرد کسی مہذب قوم کے شہری کو نقصان پہنچائے تو ضرر رسیدہ فریق اپنی حکومت کی امداد طلب کرتا ہے۔ عام طور سے پہلے وہ حکومت مجرموں کی حوالگی کا مطالبہ کرتی ہے تاکہ ان پر مقدمہ چلا کر مراد ہے۔ اگر مجرموں کو حوالہ نہیں کیا جاتا تو کل فرقہ کے خلاف انتقامی ہم ترتیب دی جاتی ہے۔ اور قصور دار اور بے قصور سب نقصان اٹھاتے ہیں، یا ایسا ہوتا ہے کہ قبیلہ کو کلی یا جزئی طور پر تباہ و برباد کرنے کے بجائے اس کے معاوضہ میں ضرر رسیدہ فریق کی قوم ان سے تاوان وصول کرتی ہے، خواہ روپیہ کی شکل میں ہو یا زمین کی۔ زمانہ حال میں برطانیہ اور باشندگان افریقہ، جرمنی اور باشندگان افریقہ، فرانس اور مراکش، ریاستہائے متحدہ اور باشندگان فلپائن، چین اور اقوام مشرق کے مابین جو واقعات ہوتے ہیں ان سے متذکرہ خیالی بالائی کافی وضاحت ہوتی ہے، ہر سلطنت اپنے افراد کی دوسری سلطنتوں کے خلاف حفاظت کرتی ہے اگر ان پر دیگر ممالک کے باشندے ظلم کرتے ہیں تو یہ ان کی طرف سے انتقام لیتی ہے۔ ہمیشہ ایک متحدہ جماعت دوسری متحدہ جماعت کے مقابل ہوتی ہے۔ فردن و سطی ہیں اس اصول کو انفرادی شخص کے ذریعہ سے

نافذ کرتے تھے اگر ایک ملک کے تاجروں کو دوسرے ملک کے تاجروں کا دیتے یا ان سے انھیں اپنا فرض وصول نہ ہوتا، تو اول الذکر ملک ان کو انتقام کی عام اجازت دیدیتا۔ وہ آخر الذکر ملک کے ہر باشندے کو لوٹ سکتے اور جب تک نقصان کی پورے طور پر تلافی نہ ہو جاتی یہی سلسلہ جاری رہتا، اب اس حالت کو قدیم فرقوں اور قبیلوں میں دیکھو ان میں اتحاد و ارتباط زیادہ ہے۔ کیونکہ ہر فرد کل قبیلہ سے قرابتی تعلق رکھتا ہے اور قومی رشتہ سے بھی وابستہ ہے عرب آدمی کا نام لیکر یوں نہیں کہتے تھے کہ زید یا عمرو کا خون ہوا بلکہ یہ کہتے تھے کہ ہمارا خون بہا یا گیا کیونکہ کل قبیلہ ضرور گوشوں کرتا ہے اور یہ خیال کرتا ہے کہ مخالف قبیلہ کا ہر شخص کم بیش اس کا ذمہ دار ہے مقتول کا سب سے قریبی رشتہ دار خون کا مدعی خیال کیا جاتا ہے۔ انتقام اس کا اولین فرض ہے باقی تمام قبیلہ کی ذمہ داری کم و بیش ہوتی ہے مگر وہ میں ہر شخص کے ساتھ فرد کا سلوک کیا جاتا ہے۔ اگر وہ اپنی برادری کے بھائی کی بیوی کو بھگائے یا شکار چین لے تو گو وہ کے مقتدر اشخاص یا قبیلہ کی نام لائے سے اس کو سزا دی جاتی ہے۔ اگر وہ کسی برادری کے بھائی کو مار ڈالتا ہے تو اس کے عوض میں اس کو قتل تو نہیں کیا جاتا بلکہ نفرت کی نظر سے دیکھا جاتا ہے بعض اوقات اہل قبیلہ ایسے شخص کو اپنے میں سے خارج کر دیتے ہیں۔ ان کے یہاں کا اصول یہ ہے کہ جو شخص میرے عزیز کی خاطر زندہ عزیز کو مارنا بے سود ہے اس لئے اس کو ہم قتل تو نہیں کرتے لیکن ہر شخص اس کو نفرت کی نظر سے دیکھتا ہے۔

جس صورت میں ایک چھوٹا گروہ کسی بڑے گروہ کا جز نہ ہوتا ہے، مثلاً جیسے فاندان قبیلہ کا تو ایسی حالت میں ہمارے سامنے اتحاد کی وہ مشکل آتی ہے جس کو اس زمانہ کے لوگ بہت مشکل سے سمجھ سکتے ہیں۔ ہمارے یہاں جنگ میں اتحاد ہوتا ہے۔ اقوام میں اتحاد ہوتا ہے۔ لیکن جرائم اور قرضوں سے جس حد تک کہ موجودہ قانون کا تعلق ہے ان میں چہرہ مستثنیات کے علاوہ کلیہ اس کو ہم غیر عامل و خارج شخص کی انفرادی ذمہ داری سے بدل دیا ہے۔ قدیم زمانہ میں بڑے گروہ چھوٹے گروہ سے فرد کا سا سلوک کرتے تھے۔ اچانک

کے ساتھ اس کے تمام خاندان کو ہلاک کیا گیا جینیوں کے یہاں ذمہ داری کے مدارج تھے۔ اس کا انحصار قرب قرابت قرب سکونت اور حرمت پر تھا۔ ویلز میں ہنگ ولفصان کے لئے دوسری پشت تک کے اعزا اور کل کے معاملہ میں خونہا لینے اور خون بہا دینے کے لئے پانچویں پشت تک کے اعزا ذمہ دار خیال کئے جاتے تھے ایک اور مصنف لکھتا ہے کہ جرمنی میں خوں بہا کی ذمہ داری کے مقتول اور قاتل دونوں کی قرب قرابت کے اعتبار سے مدارج تھے۔ اس سے صاف طور پر ظاہر ہے کہ کس حد تک فرو کو قبیلہ کے لاتعداد تعلقات اپنے سے وابستہ کئے رہتے تھے۔

۵) نسلی و خاندانی گروہ بندی حیثیت بھی رکھتا تھا

نسلی و خاندانی گروہ بڑی حد تک مذہب کے ابتدائی اعتقادات و فرائض کو قائم کرتا ہے اس کے برعکس مذہب گروہ کی زندگی کو مکمل کر کے اس میں اہمیت و تقدس کی شان پیدا کر دیتا ہے۔ غیر محسوس طاقتوں سے قرابت اس زمانہ کے مذہب کا اصل اصول تھا۔ مذہبی حیثیت سے نسلی گروہ اپنے میں محسوس اور غیر محسوس دونوں قسم کے افراد کو شمار کرتا ہے۔ اس زمانہ کے مذہب کی اصل خصوصیت وہ غیر محسوس ہستیاں ہیں جن سے لوگ خوف کھاتے، جن کی خوشامد کرتے اور جنہیں بہزور سحر قابو میں لانے کی کوشش کرتے ہیں۔ بلکہ اصل خصوصیت یہ ہے کہ ان کو قرابت دار خیال کیا جاتا ہے۔ ان سے گروہ کے افراد ڈرتے ہیں لیکن ان کا احترام بھی کرتے اور ان کو عزیز بھی رکھتے ہیں۔ قرابت جسمانی و روحانی دونوں طرح کی ہو سکتی ہے، گزشتہ جی ہو یہ معبودوں اور ان کے پرستش کرنے والوں کو ہم قوم کر دیتی ہے۔

توہمی گروہ توہمی گروہوں میں غالب خیال یہ ہوتا ہے کہ گروہ کے تمام افراد میں ایک ہی خون ہے اور کوئی فطری شے کل گروہ کی

مورث اعلیٰ ہے۔ مثلاً آفتاب چاند درخت حیوان وغیرہ۔ حیوان مورث رکھنے والے گردہوں میں سب سے زیادہ دلچسپ اور واضح بیان اسٹریلیا کے بعض قبائل کا ہے۔ جو حال ہی میں دریافت ہوئے ہیں ان کا خیال یہ ہے کہ ہر نیا بچہ جو پیدا ہوتا ہے اس کے قالب میں گردہ کے کسی پہلے فرد کی روح سرخ ہوتی ہے۔ اور یہ مورث اولاً حیوانات نباتات آگ پانی چاند سورج ستاروں وغیرہ سے انسان بنے تھے ایسے گردہ جس حیوان کو اپنا مورث اعلیٰ خیال کرتے ہیں ان کا بہت احترام کرتے ہیں۔ اور عموماً ان کے مارنے اور کھانے سے پرہیز کرتے ہیں۔ ان میں جس قدر بھی مذہبی رسوم ہوتی ہیں ان کا صرف یہ منشا ہوتا ہے کہ نئے اور نوجوان افراد اس قرابتی سلسلہ کی اہمیت کو اچھی طرح سمجھ لیں جو ان کو ایک دوسرے اور تو کسی مورث سے متحد کرتا ہے۔ تو کسی دیوتا کی مورث کو اسی طرح گردہ کا ایک فرد خیال کرتے ہیں جس طرح کہ گردہ کے دیگر ذی روح انسانوں کو۔

پرستش اسلاف | تہذیب کے کسی قدر بلند مرتبہ پر اور بالعموم ان قرابتی اور خاندانی گردہوں میں جو قرابت کے سلسلہ کو ذکر سے منسوب کرتے ہیں، متوفی اسلاف کو گردہ کے غیر محسوس اراکین شمار کیا جاتا ہے۔ اس قسم کی پرستش اسلاف آج کل چین جاپان اور تاف کے بعض قبائل میں بہت رائج ہے۔ زمانہ قدیم کے رومی ٹیوٹن کیلٹ ہندو سب کے یہاں خاندان کے نسلی اور قرابتی دیوتا ہوا کرتے تھے۔ رومیوں کے دیوتا "جینس" "کرس" "پنٹس" اور بعض اوقات فطری معبودوں کو مثلاً زلیوس یا جیوپیٹر کو خاندانی اور قرابتی دیوتاؤں کے ساتھ ضم کر دیا جاتا تھا۔ اس طرح نسلی اور خاندانی تعلق ہر فرد کے لئے ایک مذہب بن جاتا تھا۔

مذہب گردہ کی تشکیل کرنا ارواح کے ساتھ قرابتی تعلق گردہ کو اس کے اعلیٰ اقتدار کا اہمیت اور انتہائی بزرگی پر پہنچا دیتا ہے۔ گردہ والے یہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ باوجود غیر محسوس ہونے کے یہ ارواح گردہ میں ہر وقت موجود رہتی اور اس کی حفاظت کرتی رہتی ہیں۔ اگر یہ

کائنات فطرت میں سے ہوں تو ان سے انسان کا محتاج فطرت ہونا اور ایک بہیم طریق پر فطرتی قوتوں سے اس کی قرابت واری ظاہر کرتی ہیں۔ اگر میتوانی اسلاف میں تو ان کے متعلق گروہ یہ اعتقاد رکھتا ہے کہ یہ منور طاقتور اور اپنی اولاد کی رہبری اور رہنمائی کرتے رہتے ہیں۔ گروہ کے کسی بڑے بہیر و یا بزرگ کی حکمت شجاعت محبت حتیٰ کہ قوت میں بھی مرنے سے کوئی فرق نہیں سمجھا جاتا۔ معبودوں کا غیر محسوس ہونا ایک ایسی بات ہے جو ان کی قوت میں بحد و حساب اضافہ کر دیتی ہے۔ گروہ کے محسوس افراد قوی ہوتے ہیں، لیکن ان کی قوت کا اندازہ ہو سکتا ہے گروہ کے زندہ بزرگ دانا اور عقلمند ہوتے ہیں لیکن اس امر میں وہ اور باقی گروہ سے بہت زیادہ آگے نہیں ہوتے۔ گروہ غیر محسوس افراد کی قوت کا اندازہ نہیں ہو سکتا پرانے اسلاف سے متعلق یہ خیال ہو سکتا ہے کہ ان کی عمر حد سے زیادہ طویل ہوئی ہو یا ان کی عقل و فہم مافوق العادہ ہو۔ کیونکہ یہی ان اوصاف کو بڑھا کر دیکھنے کے لئے آزاد ہے اور ان کو اعلیٰ سے اعلیٰ قابلیتوں کا جامع خیال کر سکتا ہے۔ لہذا مذہبی رشتہ گروہ کے اعلیٰ معیارات کا حامل ہونے کے لئے سب سے زیادہ موزوں ہے۔ اور یہی اس قابل ہے کہ ان کو نافذ کر کے عملی جامہ پہنائے۔

(۶) گروہ کی تقسیم عمر اور صنف کے اعتبار سے

اگرچہ نسلی اور خاندانی گروہ ابتدائی اخلاق کے مطالعہ کے لئے بہترین ہیں لیکن ان کے علاوہ اور گروہوں سے بھی کچھ روشنی پڑتی ہے۔ عمر ایک عام بنائے تقسیم ہے اس اصول پر اگر سب سے سادہ طریق اختیار کیا جائے تو تین گروہ ہو جاتے ہیں (۱) بچے (۲) جوان لڑکے اور لڑکیاں (۳) شادی شدہ اشخاص گروہ اول و دوم میں قد ناقص بلوغ ہے گروہ دوم و سوم میں

تاہل۔ عموماً ان جماعتوں کے لباس زیور اور بعض اوقات سکونت و طرز زندگی میں بھی فرق ہوتا ہے، صنف کے اعتبار سے اگر تقسیم کرد تو مردوں کے کلب قابل لحاظ ہیں۔ بھراکال کے جزائر میں ان کا اب بھی رواج ہے کہ بعض آثار و علامت ایسے نظر آتے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ پہلے یورپ میں بھی ان کا رواج تھا۔ اصل اس کی یہ معلوم ہوتی ہے کہ پہلے غیرت دی سندھ نو جوانوں کا ایک عام مکان ہوتا تھا۔ بچے عورتیں اور مثال مرد گھر میں کھاتے پیتے اور رہتے سہتے تھے، لیکن رفتہ رفتہ اکثر مرد اپنا وقت اسی مکان میں گزارنے لگے یہاں اجنبیوں کو ٹھہرایا جاتا تھا۔ جس زمانہ سے ہم بحث کر رہے ہیں اس زمانہ میں یہ مردوں کے اٹھنے بیٹھنے بات چیت کرنے کا عام مرکز ہوتا تھا۔ اور اس لحاظ سے عام رائے قائم کرنے اس کے ظاہر کرنے اور نو جوانوں کو پرانے قاعدے اور آداب و تہذیب سکھانے کا اچھا ذریعہ تھا۔ علاوہ ازیں بعض اوقات یہ مکان مردوں کی رسوم کے مرکز ہوتے ہیں۔ جس سے ان کو مذہبی اہمیت بھی حاصل ہو جاتی ہے۔

آخر میں صنفی گروہوں کی ایک قسم کے طور پر خفیہ جماعتوں کا بھی تذکرہ کر دینا ضروری ہے۔ قدیم زمانہ میں اس قسم کی جماعتیں مردوں ہی کے داخلہ تک محدود تھیں ان کی ابتدا شاید ان جماعتوں سے ہوئی جو عمر پر مبنی ہوتی ہیں۔ بچپن سے جوانی میں قدم رکھنا ہی خود ایک پر اسرار بات ہوتی ہے۔ لیکن سن رسیدہ لوگ داخلہ کی رسموں سے ان اسرار میں اور بھی اضافہ کر دیتے تھے۔ اس موقع پر سوانگ بھرے جاتے تھے، موتی اسلاف کی کھوپریاں کام میں لائی جاتی تھیں تاکہ اس رسم کی سریت اور تقدس میں مزید اضافہ ہو جائے۔ خفیہ رکھنے سے اس کو اور بھی قوت حاصل ہو جاتی تھی اور یہ مساوات اتحاد کے لیے محرک بن جاتا تھا۔ بالخصوص بس صورت میں کوئی ایسی غرض پیش نظر ہو جس کو مقتدر لوگ ناجائز قرار دیے ہوں بعض اوقات ہم دیکھتے ہیں کہ ان جماعتوں کو اپنے افراد پر بہت اختیار حاصل ہوتا ہے حتیٰ کہ عدالتی کارروائیاں تک یہ اپنے ہاتھ میں لے لیتی ہیں۔ مثلاً قرون وسطیٰ میں ایسی

ایک جماعت و جمہ کے نام سے مشہور تھی۔ بعض اوقات اس قسم کی ٹھنسی بنی نوع انسان کے لئے سخت مضر ثابت ہوئی ہیں۔

(۷) نسلی ورپگر گروہوں کی اخلاقی نوعیت

اس ابتدائی حالت میں قبیلہ کے اخلاقی پہلو کو سیاسی، مذہبی، قراہتی، پہلوؤں سے علیحدہ نہ خیال کرنا چاہیے۔ یہاں تو صرف یہ بات غور کے قابل ہے کہ یہ سیاسی مذہبی اور دیگر پہلو کس حد تک اخلاقی ہیں؟ اگر اخلاق کے معنی یہ لئے جائیں کہ کردار کو ایک باطنی خود عاملہ کردہ معیار پر پیکھا جائے یا عادت درواج کے برخلاف اس سے آزادانہ طور پر پسند کیا ہوا معیار مراد ہو، تو ظاہر ہے کہ اس قسم کے گروہوں میں اس کی محض ابتدائی نظر آسکتی ہے۔ کیونکہ اس وقت جس قدر بھی معیار ہوتے ہیں وہ گروہی کے ہوتے ہیں انفرادی ضمیر کو ان میں دخل نہیں ہوتا۔ ان پر عمل عادتاً ہوتا ہے۔ مرضی اور تمیز سے نہیں۔ مگر یہ بھی ظاہر ہے کہ فرد کے لئے یہ معیار کوئی باہر سے آکر مقرر نہیں کرتا۔ ان کو ایک گروہ نے مقرر کر لیا ہے اور اس گروہ کا وہ خود بھی ایک فرد ہے۔ ان کو ایک گروہ نافذ کرتا ہے اور اس میں وہ بھی شامل ہے۔ کردار پر بھلا یا برا کہنے والا سزا یا جزا دینے والا گروہ ہے جس میں اس کی کبھی ایک رکن کی حیثیت ہے۔ ملک کا انتظام محنت و مشقت جنگ و عداوت عام گروہ کی بہودی کے لئے ہوتی ہے۔ گروہ جو کچھ کرتا ہے اس میں ہر فرد شریک ہوتا ہے۔ بات بالکل برابر کی ہے۔ فرض کرو کہ زید عمر کے خلاف احکام جاری کرانے میں حصہ لیتا ہے۔ اب جب خود اس کے نام پر احکام جاری ہوں تو کوئی وجہ نہیں کہ وہ ان کو خلاف انصاف کہے۔ پس اگر وہی زندگی کے متعلق یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ ہر شخص ان میں سے بعض کام کرتا ہے بعض تعلقات رکھتا ہے اور عموماً ہر شخص کی ایک روش ہوتی ہے کیوں؟ اس لئے کہ وہ گروہ کا فرد ہے۔ جو گروہ کام کرتا ہے وہی فرد کا شغل ہوتا ہے اور

جو معیار گروہ رکھتا ہے وہی ہر فرد کا معیار ہوتا ہے۔ کوئی شخص گروہ کے ساتھ
 لی کر اس کے جذبات میں شریک ہوئے بغیر کام نہیں کر سکتا۔ یہ کہنا کہ معبودوں
 اور سرداروں کی تیو و محض غارچی ہوتی ہیں حقیقت سے بہت بعید ہے۔ قدیم زمانہ
 کے گروہ میں وہ جذبہ ہوتا تھا جو ایشیا والوں کے اس گیت سے ظاہر ہوتا ہے جس کو
 اُس شخص کے سامنے بطور شرط کے پیش کیا جاتا تھا جو باہر سے آکر شہر میں
 سکونت اختیار کرتا تھا۔

اُس سے نفرت کرو جس سے ہماری سلطنت نفرت کرتی ہے

اس سے محبت کرو جس سے ہماری سلطنت محبت کرتی ہے

مکن ہے باہم فکر رہنے کا جو مادہ فطرتاً انسان میں ہوتا ہے اس نے
 گروہ بندی کی شکل پیدا کر دی ہو۔ لیکن یہ یقینی ہے کہ ایک زندگی ایک شغل
 ایک قسم کے خطرات ایک مذہب ہونے سے جو بہدرویاں اور جذبات پیدا
 ہوتے ہوں گے ان کا بڑا اثر ہوگا۔ اخلاق کا اس حالت میں وجود تو ہوتا ہے
 لیکن انسان کو اس کا احساس نہیں ہوتا صرف ضرورت اس امر کی ہے کہ
 اس کو احساس بھی ہونے لگے۔ دیتا یا بزرگ میاں کامرت ہیں۔ احترام منصف احترام حقوق ملک احترام فلاح عام
 سب اس نظام میں جمع ہیں۔ گروہی اقتدار و استیاد بھی محض ظاہری نہ تھا اس کے
 متعلق ایک مشہور مصنف لکھتا ہے کہ ”گروہی اتحاد ایک مذہبی وہم ہیں جس سے صرف
 دل خوش کر لیا جائے۔ بلکہ یہ ان کے محسوسات میں اس قدر مضبوطی سے جڑ چکا ہے
 ہوئے تھا کہ آئندہ چلنے پر اپنی ذاتی جذبہ کی بنیاد بن سکتا تھا۔ خود غرضی اور سرکشانہ
 جذبات کو گروہی ہمدردی کا ایک ایسا جہلی محرک دہاتا رہتا تھا جو نفس کے اندر
 جوش زن رہتا تھا۔ چنانچہ یہ فرقہ بندی کی زندگی اقوام کے لیے ہی مفید تھی۔

باب ۳

اجتماع قدیم کی عقلی اور تمدنی ترقی کے اسباب کردار کی سطوح ثلاثہ

فرض کرو کہ ایک نوجوان محض کسب معاش کی خاطر کسی پیشہ کو اختیار کرتا ہے۔ اس کے اندر اس کو ہوش مندی اور تندرستی سے کام کرنا پڑتا ہے۔ جو اس کی اغراض میں وسعت اور سہرت میں پیشگی پیدا کردہ ہوتی ہے۔ آخر میں اس کی مثال اس شخص کی سی ہو جاتی ہے جو کہ حوں کو ڈھونڈنے نکلا تھا اور بادشاہت مل گئی تھی۔ یا مثلاً وہ شباب کے جذبات سے متاثر ہو کر عفر کرتا ہے لیکن ناہل کی زندگی میں جانین کو ایک دوسرے سے بھر دی پیدا ہو جاتی ہے اور تعاون ناگزیر ہوتا ہے۔ اس سے اس کی زندگی ہندب اور نظر وسیع ہو جاتی ہے۔ یہ دونوں واقعات ان اسباب کی مثال ہیں جو باعتبار نتائج کے تو اخلاقی ہیں لیکن انساں جان بوجھ کر اور اخلاقی مقصد کو پیش نظر رکھ کے ان کو اختیار نہیں کرتا۔

فرض کرو کہ خاندان میں اولاد ہوتی ہے۔ والدین سوچ سمجھ کر اس کے کردار کو قابو میں لانا چاہتے ہیں۔ اور اس قابو و اقتدار کے لئے ان کو

لازمًا احساس ہوتا ہے کہ خود غرضی باتوں کے علاوہ کوئی معیار ہونا چاہیے۔ یا فرض کر کسی پوپار کے اندر نتائج کی تقسیم پر شرکیوں میں اختلاف ہوتا ہے۔ ایسی صورت میں ایمان داری کا سوال پیدا ہوتا ہے اور اگر ایک شریک دوسرے پر زیادتی کرے تو جرم کا سوال وجود میں آ جاتا ہے۔ یا فرض کر دو پوپار میں کسی قانونی وفد کی خلاف ورزی ہوتی ہے۔ اس وقت مسئلہ عدل کا شعور ہوتا ہے۔ یہ واقعات جس معنی میں اخلاقی ہیں پہلے پیراگراف کے تحت یہ ایک قسم کی پسندیدگی یا ناپسندیدگی کے حکم کو چاہتے ہیں۔ چنانچہ اسطو کہتا ہے کہ اخلاق کے لئے صرف اسی قدر کافی نہیں ہے کہ انسان سے بغض افعال صادر ہوں بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ یہ افعال خاص طریق پر صادر ہوں۔ یعنی صرف نتائج کا حاصل ہو جانا ہی کافی نہیں بلکہ ان کے لئے پہلے سے انسان کی نیت ہونا بھی شرط ہے۔ حل کے نتیجے کے متعلق پہلے سے ناکل کے ذہن میں یہ خیال ہونا چاہیے کہ یہ کسی نہ کسی اعتبار سے صائب و جبر ہوگا اور اگر اس کا عکس ہے تو پہلے سے یہ خیال ہونا چاہیے کہ یہ خطا و غم ہوگا۔

لیکن یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ ایسی صورتوں میں احکام و طریق پر صادر کئے جاتے ہیں (۱) والدین یا تاجرانہ اپنی اولاد یا شاگرد کو اس امر کی تعلیم دیتے ہیں کہ دستور یا مسلمہ معیار کس طرز عمل کے داعی ہیں (۲) وہ خود ان قواعد اور محرکات پر غور کرتا ہے۔ پہلے طریق پر عقل صادر ہوتا ہے وہ اس اعتبار سے بلاشبہ اخلاقی ہے کہ اس پر ایک معیار کی رو سے حکم لگاتے ہیں اگرچہ وہ مسلمہ اور فرضی ہے۔ دوسرے طریق پر عقل صادر ہوتا ہے وہ پہلے کی نسبت زیادہ اخلاقی کہلانے کا شوق ہے کیونکہ اس میں خود معیار پر بھی غور و فکر کیا گیا ہے۔ پہلا رواجی اخلاقیات کا طریقہ ہے اور دوسرا فکری اخلاقیات کا۔ اور دوسرا ہی صحیح معنی میں صحیحی طریقہ ہے۔

سطح ثلثہ اور ان کے کردار کی تین سطوح قرار دی جاسکتی ہیں (۱) پہلی سطح پزلی اور فطری ضرورتیں بغض امور کی داعی ہوتی ہیں۔ ان کے لئے محرکات ایک قسم کا کردار ناگزیر ہوتا ہے۔ خود اس کردار میں کم و بیش

عقلی اور تمدنی افعال پائے جاتے ہیں۔ یہ قوانین اخلاق کے مطابق ہو سکتے ہیں۔ اگرچہ اخلاقی احکام اس کی رہنمائی نہیں کرتے۔ یہ سطح ہمارے اس باب کا بحث ہوگی۔ (۲) دوسری سطح پر کردار اجتماعی معیار کے ماتحت ہوتا ہے جس کی بنیاد کسی ایسی شعوری غایت پر ہوتی ہے کہ جس میں اجتماعی فلاح و بہبود مضمر ہو۔ یہ سطح رواج کی ہے اور اس سے چوتھے باب میں بحث کی جائے گی (۳) تیسری سطح پر کردار اس لیے معیار کے ماتحت ہوتا ہے جو اجتماعی اور عقلی دونوں ہو۔ اس سطح پر خود معیار کی تحقیق و تنقید کی جاتی ہے۔ ”یہ خیر“ کی سطح ہے۔ اس طرف جو ترقی ہوتی ہے اس کا خاکہ پانچویں باب سے اٹھویں باب تک پیش کیا جائیگا۔

ان سطحوں کے محرکات میں بھی اسی قسم کے مدارج پائے جاتے ہیں۔
 (۱) پہلی سطح کے محرکات مقصد سے خارج ہو جاتے ہیں انسان کو خوراک نشان و شہرت اور جنسی خواہش کے پورا کرنے کی جستجو ہوتی رہے۔ وہ نرمی و اعتدال شجاعت و شہقت سے کام لینے پر مجبور ہوتا ہے۔ (۲) دوسری سطح کے کردار کا محرک کسی کسی اجتماعی خیر کی تلاش ہوتی ہے۔ لیکن انسان گروہ کی بہبودی کے لئے جو کام کرتا ہے اس کی زیادہ تر یہ وجہ ہوتی ہے کہ وہ بھی گروہ کا فرد ہے اور اپنی خیر و فلاح کو گروہ کی خیر و فلاح سے ملحدہ خیال نہیں کرتا۔ عقل اس کے افعال کی محض جزوی طور پر رہبری کرتی ہے۔ کیونکہ یہ زیادہ تر عادت و اتفاق پر مبنی ہوتے ہیں (۳) کمال اخلاقی حالت میں انسان نہ صرف اپنے افعال کے لئے پہلے سے نیت کرتا ہے بلکہ وہ ان کی قیمت کا اندازہ بھی کرتا ہے اور یہ بھی دریافت کرتا ہے کہ آیا وہ کرنے کے قابل ہیں یا نہیں۔ وہ ان کو اس لئے کرتا ہے کہ یہ صائب و خیر ہیں۔ وہ ان کو فہم و آزادی کی بنا پر پسند کرتا ہے اخلاقی ترقی سے بحث کرتے ہوئے ہم ان تینوں مدارج سے بحث کریں گے۔ زمانہ حال کے اخلاق میں تینوں موجود ہیں۔ گروہی زندگی میں صرف پہلے دو محرک پائے جاتے ہیں۔ اور خالی پہلا تو گروہی زندگی سے پہلے ہی ہو سکتا ہے۔ جو ہماری بحث کا نقطہ آغاز ہے۔ اب ہم گروہی زندگی کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔

اس ذیل میں ہم ان قوتوں کو بتا دینا چاہتے ہیں جو اس کے اندر کام کرتی ہیں۔ تاکہ وہ عمل معلوم ہو جائے جس سے پہلی اور دوسری سطح تیسری کے لئے راستہ صاف کرتی ہے۔

اس عمل کی بہت ضرورت یا زندگی بھرتی ہے

فرد کو اپنا وجود باقی رکھنے کے لئے سب سے پہلے حصول غذا کی غرض سے کوئی پناہ کی جگہ بنانے اور دشمنوں کا مقابلہ کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ بقائے نسل کے لئے بچوں کی پیدائش اور والدین کی نگاہداشت ضروری ہے۔ اس کے علاوہ اگر فرد میں قبضہ کرنے کا مانع اور مخالفین سے جھینپنے کی قابلیت ہے اگر وہ مشترکہ غایت کے لئے اپنے ہمجنسوں سے متحد ہو سکتا ہے تو یہ اس جدوجہد میں اس کے لئے مفید ہوگا۔ ان ضروریات کے پورا کرنے کے لئے اگر وہی زندگی میں ہم انسان کو کاروبار جنگ و جدال حبش، دشمنکار اور پرورش اولاد میں مصروف پاتے ہیں۔ وہ خوراک حاصل کرتے اور غنیمت کا مال کوٹھتے ہیں۔ مکانات اور آلات بناتے ہیں، اپنے دشمنوں کو مغلوب کرتے اور انھیں غلام بناتے ہیں۔ بچوں کی حفاظت کرتے ہیں، رقص و سرود اور کشتی وغیرہ سے اپنا دل بھلاتے ہیں۔ لیکن یہ لوگ جن میں سیاسی گوئیے اور والدین کی خصوصیات ایک ساتھ جمع ہیں اس کے علاوہ کچھ بھی حاصل کرتے جاتے ہیں۔ یہ اپنے اندر سیرت کے بعض ایسے عناصر پیدا کرتے جاتے ہیں جو بجائے خود کو اخلاق نہ ہوں تاہم اخلاق کے لازمی اجزاء ضرور ہیں۔ لہذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ انسان کی شعوری توجہ کے بغیر خود فطرت ان میں اخلاقی ارتقا کا باعث ہوتی ہے۔ اصطلاحاً کہہ سکتے ہیں کہ یہ ذہنی عقل اور متہدین بنانے والا عمل ہے اگرچہ شعوری عمل اخلاق نہیں ہے۔ انسان کو ذہنی عقل اور متہدین بنانے میں فطرت جو ذرائع

استعمال کرتی ہے ان میں سے بعض کا ہم ذیل میں ذکر کرتے ہیں۔

انسان کو عقل بنانے والے اسباب و مسائل

کاروبار

میشہ کی ابتدائی صورتیں مثلاً صحرائی اور دریائی جانوروں کا شکار ان میں فاعلانہ ذہانت اور ہوشیاری کی ضرورت ہوتی ہے۔ اگرچہ جو شے انسان کو اس میں دیر تک مصروف رکھتی ہے وہ اس کی ذاتی دلچسپی اور پہچان ہے جس کی بنا پر ہمدرد لوگوں نے اس کو تفریح قرار دیا ہے۔ اس میں سیرعت ادراک کی جستجو چالاک اور بعض اوقات جرأت دیکھنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ لیکن نگاہ بانی اور اس سے زیادہ ذراعت و تجارت کے شروع میں کامیابی کے لئے دور اندیشی اور استقلال کی بہت ضرورت ہوتی ہے۔ انسان کو اپنی خواہش کو عقل کے تابع کرنا پڑتا ہے۔ اس کو وہ مادیں پیدا کرنا پڑتی ہیں جو سیرت کی بنیاد ہیں اور مختلف قسم کی لذتوں سے پرہیز کرنا پڑتا ہے، کیونکہ یہ اس کو اس مقصود سے دور کر سکتی ہیں۔ قدیم ایشیائی کتبی حد تک فرد کو کوتاہ اندیشی کے نتائج کا شکار ہو جانے سے بچاتی ہے۔ اگر وہ ضرورت کے مطابق شکار نہیں کرتا یا اس کے پاس اس قدر گناہیں ہیں جو اسے اور اس کے قریبی متعلقین کو کافی ہو تو اگر وہ اس کو بھوکا نہیں مرنے دیتا۔ یہ قانون کہ جو بونے گا وہ کاٹے گا اس پر اس سمجھتی ہے کہ نہیں کرتا جیسا کہ اس زمانہ کے انسان پر انفرادی تنازع لگتا ہے کہتا ہے۔ تاہم ابتدائی گروہی زندگی کے متعلق یہ کہنا تو قطعاً غلط ہو گا کہ یہ کابل آدمی کے لئے بہشت تھی۔ جلد جلد متغیر ہونے والے معاشی حالات اس زندگی میں بہت اہمیت رکھتے ہیں۔ کیونکہ ان سے معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانہ میں انسان کے لئے کس قدر دور اندیشی اور ہوشیاری کی ضرورت تھی۔ یعقوب چرواہا ہے

اور عین شکاری بندوق کی ہوشیاری عین کو جو اس باختم کر دیتی ہے۔ ممکن ہے کہ اس زمانہ کے شخص کو عین کے ساتھ ہمدردی ہو۔ مگر اسے یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ دور اندیشی دیگر اسلحہ کی طرح اجتماعی اور قومی فائدہ کے لئے بھی استعمال ہو سکتی اور ذاتی اغراض کے لئے بھی غالباً یونانیوں نے جب پہلے ترسل چالاک کی قوت کو محسوس کیا ہوگا اس وقت ہر مہتر کو چوری اور چالاک کا دیوتا قرار دیا ہوگا۔ زراعت اور تجارت میں مذکورہ بالا پیشوں سے بھی زیادہ ہوش مندی اور دور اندیشی کی ضرورت ہے۔

ذہنی زندگی کو وسیع اور اس کی ترقی کو سرچ کر دینے میں تقسیم عمل کا بہت بڑا حصہ ہے۔ اگر سب ایک کام کرتے تو سب یکساں ہی رہتے اور اس صورت میں ادنیٰ سطح پر رہنا لازمی تھا۔ لیکن جب ضرورت انسان سے مختلف قسم کے کاموں کی داعی ہوتی ہے تو چھپی ہوئی قابلیتیں ظاہر ہونے لگتی ہیں اور جو نہیں ہوتیں وہ پیدا ہو جاتی ہیں۔ فرائض کی سب سے بڑی تقسیم تو وہ ہے جو مرد و عورت کے مابین ہوتی ہے۔ عورت گھر کے قریب رہ کر کام کرتی ہے۔ مرد دور جا کر شکار و گلہ بانی وغیرہ کرتا ہے۔ غالباً اسی وجہ سے بعض جسمانی اختلافات بھی پیدا ہو گئے ہیں۔ گروہ کی ابتدائی زندگی میں مردوں میں بہت ہی کم تقسیم عمل ہوتی ہے۔ صرف دو کام ایسے ہیں جن میں تقسیم نظر آتی ہے۔ مشورہ اور لڑائی۔ لیکن وہاں کے کاموں اور ذرا محنت زندگی میں پسندانہ وسیع ہو جاتا ہے۔ ابتدائی تفریق خاندانوں کی پسند سے ہوئی ہے انفرادی پسند سے نہیں ہوتی۔ لیکن ہے کہ قرابتی تعلقات کی جگہ پیشہ کی ذات یا قومیت لے لے۔ بعد میں ذات کے اصول انفرادیت کے لئے سدراہ ہو جاتے ہیں اور فرد کی آزادی کے لئے ان کا ٹوڑنا ضروری

اور لازمی ہو جاتا ہے۔
صنعت و حرفت کام کی حیثیت سے صنعت و حرفت کا جو اثر ہوتا ہے اُس سے اگر قطع نظر بھی کہ لی جائے تو تہذیب و ترقی میں ان کا نمایاں حصہ ہوتا ہے۔ کپڑا بدن عمدہ قسم کے آلات و اسلحہ ثقافت سے

بنی ہوئی جھوٹیاں اور مکانات فنون لطیفہ شکل رقص و سرودیا نقش و نگار ان سب میں ایک بات مشترک ہوتی ہے کہ یہ سب چیزیں بصری یا سمعی نظم و ترتیب کا ایک مرتبہ ہوتی ہیں۔ کاریگر یا صانع کو کپڑے یا مٹی کو گڑھی یا پتھر پر کسی صفت کو ظاہر کرنے سے قبل اپنے تصور کو واضح کر لینا پڑتا ہے۔ اور جب ایک بار وہ اس کے بنانے میں کامیاب ہو جاتا ہے تو پھر یہ کم از کم ایک مدت تک ضرور باقی رہتا ہے اور جماعت کے ماحول کا ایک جزو بن جاتا ہے۔ جو لوگ اس کو دیکھتے یا سنتے ہیں ان کے سامنے ایسے تصورات اور حیرانگہ ریتے ہیں جو زندگی کو زیادہ معنی خیز اور اس کے اغراض کو بلند کر دیتے ہیں، علاوہ ان میں جو نظم و ترتیب صفت کے ہر عمدہ نمونہ اور ایک حد تک ہر فن لطیف سے ظاہر ہوتی ہے وہ اور بھی قابل ملاحظہ ہے۔ کیونکہ افلاطون اور شکر جیسے اشخاص کے نزدیک ایسی چیزیں اخلاقیات کے لئے نہایت قیمتی تھیں۔ ان کا حکم رکھتی ہیں۔ عمل کو قانون کے مطابق کرنا اخلاق ہے۔ لیکن وحشی انسان یا کم سن بچہ ایسی حالت میں جب کہ قانون اس کی طبیعت کے خلاف ہو یہ تو فتنہ کرنا کہ یہ سمجھے کہ قانون کے مطابق عمل کرے گا، محض بے سود ہے۔ بلکہ وہ لعب کی طرح صفت میں بھی خود فضل سے بلا واسطہ لذت و مسرت نصیب ہوتی ہے۔ لیکن صفت کا بھی ایک اصول اور قانون ہوتا ہے۔ اس اصول کی مطابقت میں وحشی انسان یا کم سن بچہ نسبتاً شعوری قیود و پابندی کے لئے تربیت پاتا ہے، جہاں ممکن ہے قانون اس کے محرک و خواہش کے مطابق ہونے کے بجائے مخالف ہو۔

جنگ اور کھیلوں کے مقابلے ایسے اوصاف کو ابھارتے ہیں جن کے اجتماعی مسائل بھی مہم و معاون ہوتے ہیں۔ مثلاً شجاعت و قابلیت احساس قوت و شعور کمال۔ ان کو صفت و حرفت کی طرح غیر اخلاقی یا بد اخلاقی کے مقابلہ کے لئے بھی استعمال کر سکتے ہیں۔ لیکن ساتھ ہی یہ ایک موثر اخلاقی شخصیت کے بنانے میں ہی نہایت مفید ہوتے ہیں۔

انسان کو متمدن بنانے والے اسباب و مسائل

تعاون اور باہمی امداد و ہرانت شجاعت اور زندگی کی نصب العینیت کو ترقی دینے میں جنگ اور صفت و حریت کو جو دخل ہے اس کے علاوہ بھی ان میں ایک ایسا مشترک جز نظر آتا ہے جس کی بنا پر یہ سب کے سب اخلاق کی زبردست اجتماعی اساس ہیں۔ یہ متمدن اور پویش مند بنانے والے وسائل ہیں۔ باہمی امداد و اعانت ہی ان میں کامیابی کی بنیاد ہے۔ جو شخص کسی جماعت سے تعلق نہیں رکھتا اس کی حالت ٹوٹے ہوئے ہاتھ کی سی ہوتی ہے۔ جو فرقے ساتھ لکڑ کا کم کرتے یا متحد ہو کر حریف سے مقابلہ کی قابلیت رکھتے ہیں وہ فطرت اور دشمنوں کے مقابلہ میں جدوجہد کرنے میں زیادہ قوی ثابت ہوتے ہیں۔ مشترک صنعتی کاروبار اس قسم کے اتحاد کو ممکن کر دیتے ہیں۔ اشتراک عمل سے اشتراک غایت ظاہر ہوتی ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ ہر جزو کل کی کامیابی سے دلچسپی رکھتا ہے مشترک غایت کل کو قابو میں رکھتی ہے اور متحدہ اغراض باہمی مدد و یار کا باعث ہوتے ہیں۔ لہذا اتحاد عمل اجتماعی معیار اور اجتماعی خیالات پیدا کرنے کے لئے فطرت کا سب سے موثر آلہ ہے۔

اتحاد عمل صفت و حریت قدیم زمانہ میں نہاد لڑائیاں کا دائرہ اس قدر وسیع تو نہ تھا جیسا کہ میں آج کل ہے اور جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہمارے زمانہ کے انسان

ایک دوسرے کے دست نگر ہیں۔ تاہم کام بہت کچھ باقاعدگی سے ہوتا تھا اور نتائج محنت بڑی حد تک مشترک ہو کر آتے تھے۔ ایسا گروہ جن کی بسر اوقات صحرائی یا دریائی جانوروں کے شکار پر تھی اس میں چھوٹا شکار تو انفرادی طور پر کر لیتے تھے لیکن بھینے یا مرن وغیرہ کا شکار سارا فرقہ لکڑ کر کرتا تھا۔ شکار کے لئے صبح سویرے آگ روشن کی جاتی تھی۔ اس وقت ہر بہادر کا آنا ضروری تھا۔ جو شخص اس موقع پر جماعت کی روانگی سے قبل نہ آسکتا اس کو بعد میں

لمن و شفع سے پریشان کیا جاتا۔ بڑی جھیلوں کا شکار بھی ل کر کیا جاتا تھا۔ افریقہ میں آج کل بھی بڑے جانوروں کا شکار اسی طرح ہوتا ہے۔ جو کچھ گروہ شکار کرتا ہے، وہ انفرادی نہیں بلکہ گروہ کی ملک ہوتا ہے۔ گلوہ بانی میں کم از کم ایک حد تک تو اتحاد عمل کی ضرورت ہوتی ہے تاکہ اس کو جنگی جانوروں کے حملوں اور اس سے بھی زیادہ خوفناک شے یعنی انسانی لوٹیروں کی دستبرد سے محفوظ رکھ سکے۔ اس کے لئے بہت سے آدمیوں کی ضرورت ہوتی ہے۔ یہ ضروری ہوتا ہے کہ محافظوں کی جماعتیں گلوں کے گرد گھومتی رہیں۔ نگہبانی اور حفاظت میں اتحاد عمل رہے اور افزائش نسل میں مشترک دیکھی ہو۔ یہ تمام ضرورتیں جیمہ میں رہنے والوں کے اتحاد و اتفاق کو قوی کر دیتی ہیں۔

زراعتی زندگی میں بھی بعض حوال ایسے نظر آتے ہیں جو خاندانی اور قبائلی ترقی کا باعث ہوتے ہیں۔ لیکن اس میں ایسے حوال بھی کارفرما نظر آتے ہیں جو انفرادیت کا باعث ہوتے ہیں اور جن کی انتہا انفرادی ملکیت اور انفرادی جائیداد پر ہوتی ہے۔ گلوہ بانی کی زندگی کی طرح اس میں بھی کھیتوں اور مویشیوں کو انسان و حیوان کے حملے سے بچانا ضروری ہے۔ اس کی قرار واقعی حفاظت جماعت ہی کر سکتی ہے۔

اتحاد عمل لڑائی میں لڑائی اور خونہما کے معاملات تباہ و دشتوہ ہیں خواہ مخواہ ہی انفرادی کیوں نہ پیدا کرتے ہوں لیکن اس میں شک نہیں کہ یہ غیر متحد گروہوں کو تنہا کر دینے کا بھی بہت بڑا سبب ہو سکتا ہے۔ گروہ کے افراد کے سامنے حالت جنگ میں وہ ہی صورتیں پیش ہوتی ہیں۔ یا تو متحد ہو کر دشمن کا مقابلہ کریں یا متحد ہونے سے مست جائیں۔ رافعت یا توہین و ضرر کا بدلہ لینے کی ضرورت باہمی امداد کی داعی ہوتی رہتی ہے۔ قدیم زمانہ میں گروہ کے لئے زمین حاصل کرنا گروہ کے لئے مال نصیبت حاصل کرنا اور اگر گروہ کے کسی فرد کی توہین ہو جائے تو اس کا بدلہ لینا بالعموم لڑائی کے اسباب ہو کر تے تھے۔ اس میں قابل لحاظ یہ بات ہے کہ لڑائی سے انفرادی نفع بھی ہو سکتا ہے تاہم زیادہ امکان ضرر ہی کا ہوتا ہے، اگرچہ گروہ کو

اس سے نفع ہو کسی کے خون کا بدلہ لینے میں گمراہی کے اکثر افراد کو اس سے کوئی خاص دلچسپی نہیں ہوتی۔ ان کا پوشش انتقام محض ہمدردی پر مبنی ہوتا ہے۔ حتیٰ کہ ایک مصنف تو کہتا ہے کہ شاید اخلاقی جذبہ کی بھی یہ سب سے پہلی بنیاد ہو۔ اس وقت جذبہ انتقام کے اشتعال کا باعش یہ ہوتا تھا کہ گمراہ کا خون پھایا گیا یا گمراہ کی عورتوں کی بے عزتی کی گئی لہذا اسارا گمراہ انتقام پرتل جاتا اور حریف کے مقابلہ میں زیادہ اتحاد و اتفاق سے لڑتا۔

حالت اس میں تو جس کو چاہیے اپنا رفیق بنا، مگر میدان کارزار میں جو شخص تیرا قراتی نہیں اسے اپنا دشمن ہی خیال کرے۔

رنگائے جنگ جو بیکہ حریف کے مقابلہ میں ایک ساتھ برسرِ پیکار ہوتے ہیں اس لئے ان کا مقصد مشترک ہوتا ہے اور وہ باہمی امداد و حفاظت جو یہ ایک دوسرے کی کرتے ہیں ان کو چھوڑی دینے کے لئے یکدل و یکجان بنا دیتی ہے۔ اس حقیقت کو پیش نظر رکھ کر اویس اگامین کو مشورہ دیتا ہے کہ وہ یونانیوں کے لشکر کو فرقہ دار اور براوری کے اعتبار سے ترتیب دے تاکہ ایک بھائی دوسرے بھائی کو دیکھ کر جوش میں آسکے اور بد وقت ضرورت قرار واقعی امداد کرے۔ لیکن یہ اثر دو طرفہ ہے بلکہ غالب گمان تو یہ ہے کہ فوجی تعلق جو گمراہ کا رابطہ اتحاد سمجھا جاتا ہے ممکن ہے اکثر حالتوں میں یہ ایک بدالو توقع نکتہ اور محض خیال ہی خیال ہو۔ اور اس خیال کی غرض صرف اس اتحاد کی توجہ ہو جو دراصل مشترک جدوجہد کی بنا پر ہو گیا تھا۔

فنون ایک مہمزن باہمی ہمدردی و تعاون فنون سے بھی پیدا ہوتے ہیں۔ اس قسم بنانے والے عالم کی کے بعض افعال تو فطری ہوتے ہیں لیکن اکثر کسی خاص اجتماعی حیثیت سے غرض کے پورا کرنے کے لئے کئے جاتے ہیں اور عموماً گمراہ میں اتحاد و اتفاق پیدا کرنا مقصود ہوتا ہے۔ شکاری اور جنگی رقص میں ڈرامے کے طور پر شکاری جنگ کے کل واقعات کی نقل ہوتی ہے۔ لیکن ان کے متعلق یہ خیال کرنا کہ یہ محض تفریح کے خیال سے کئے جاتے ہیں۔

صحیح نہ ہوگا۔ شکار یا لڑائی کے بعد اس قسم کا رقص اس لئے ہوتا ہے کہ سارے گروہ کو کامیاب شکاری یا فاتح سپاہی کی کامیابیوں کا نظارہ ہو جائے اور اس طرح سب کی فحش پر خوش ہو سکیں اور مشترک طور پر پال غنیمت سے فائدہ اٹھائیں۔ ہم سے پہلے جو رقص ہوتے ہیں ان کی غرض یہ ہوتی ہے کہ شکاری یا سپاہی کے ہاتھ سحر کی قوت سے مضبوط ہو جائیں۔ ایسے موقع پر ذرا ذرا سی بات بھی نہایت ہوشیاری سے کی جاتی ہے اور اس طرح گویا سارا گروہ تیاری میں شریک ہو جاتا ہے۔

سرو دیں بھی ہی متحد کر دینے والی قوت موجود ہے۔ دوسرے کے ساتھ مل کر گانے میں ایک قسم کی متحدی ہمدردی پیدا ہوتی ہے جو شاید دیگر فنون لطیفہ میں اس قدر نہیں ہوتی۔ رقص کی طرح اس میں اول قوت شامل ہوتا ہے۔ تال میل تعاون باہمی پر مبنی ہے اور اس سے خود تعاون بھی بہت زیادہ قوی ہو جاتا ہے۔ قدیم مصری یادگاروں میں اکثر ایک تصویر نظر آتی ہے جن میں بہت سے آدمی ایک پتھر کو سرکار ہے ہیں ایک شخص کھڑا ہو ان کی جمیع کوششوں کے ساتھ تال دے رہا ہے۔ اب خواہ تال مشترک عمل کی ضرورتوں کا نتیجہ ہو یا اس کے اثر کی توجیف محض غصویاتی طور پر ہو سکتی ہو۔ لیکن اس میں شک نہیں کہ جب چند آدمی مل کر تال کے ساتھ کام کرتے ہیں یا رقص و سرود میں مشغول ہوتے ہیں تو کام بہت ہی اچھا ہوتا ہے اور وہ خود اس سے لذت اندوز ہوتے ہیں۔ تال کسے علاوہ نغمہ میں امتداد اور نغمہ کا بھی اثر ہوتا ہے۔ جب قبیلہ کے لوگ مل کر گاتے ہیں اس وقت ان کا باہمی ہمدردی اور اعانت کا احساس بہت ہی زیادہ ہوتا ہے اس زمانہ میں اس کا تجربہ اس وقت ہو سکتا ہے جب کہ قومی ترانے گائے جاتے ہیں۔ اسی وجہ سے اسٹریلیوی قبائل کی ادغالی تقریبات نبی اسرائیل کی مقدس دعوتیں اہل یونان کی حفیہ محفلیں اور عام جلسے مختصر یہ کہ ہر قوم ہر فرقہ و قبیلہ کا جب جلسہ ہوتا ہے تو اس کے ساتھ قومی دذہبی ترانے ضرور ہوتے ہیں۔ ان سے اکثر گروہ والوں کے قلوب جوش سے لبریز ہو جاتے ہیں اور وہ مشترکہ غایت کے لئے جان تک دینے کے واسطے

تیار ہو جاتے ہیں۔

جس آواز میں تال اور ترنم ہوتا ہے اس میں فطرتاً ایک متحدہ کردینے والی قوت ہوتی ہے۔ بعض سادہ لغظوں میں اس کے علاوہ اور کوئی خوبی نہیں ہوتی لیکن قدیم زمانہ میں محض راگ ہی نہیں ہوتا تھا۔ بلکہ فرقہ کی تاریخ اور آبا و اجداد کے گانے بھی اس موسیقی میں بیان کئے جاتے تھے۔ جس سے رقص و سرود کی متحدہ کردینے والی قوتوں میں ایک قوت کا اور اضافہ ہو جاتا ہے۔ مثلاً اگر وہ اس داستان کو سن کر گروہ کی فتوحات پر مسرور اور اس کی ناکامیوں سے رنجیدہ ہوتے تھے۔ ہر شخص کو احساس ہوتا تھا کہ قبیلہ کی تاریخ میری تاریخ ہے اور قبیلہ کا خون میرا خون ہے۔

(۴) خاندانی زندگی کا تخیلی عصب العین و تہیہ

خاندانی زندگی جس حد تک جبلت پر مبنی ہے اس کو ان اسباب کے ساتھ شمار کرنا چاہیے جو انسان کے قاتل و مستہلک بننے کا باعث ہوتے ہیں۔ اس میں مختلف جبلتیں کام کرتی ہیں جنسی خواہش مرد و عورت کو یکجا کر دیتی ہے۔ آئندہ رشک کا مادہ اور قبضہ کی فطری خواہش چاہیے کہ تعلقات کو شخصی اور دوامی کر دیتی ہے۔ اولاد کی محبت والدین کو متحد کر دیتی ہے۔ اور اس طرح اس متحدہ کردہ کے آغاز کا باعث ہوتی ہے جس کا گزشتہ باب میں ذکر ہو چکا ہے۔ یہاں ہم عام گروہ کے تعلقات سے قطع نظر کر کے خاوند بیوی اور والدین و اولاد کے نسبت خاص اور قریبی تعلقات پر بحث کریں گے اور پھر ازالہ چہرہ بہت ہی ظاہر ہلچل کی طرف متوجہ ہوں گے۔ مفصل بحث نیمسریہ حصہ میں ہوگی۔ جب جنسی خواہش شعوری زندگی کے عام اثرات کے تابع ہوتی ہے تو اس کے تخیلی اثرات بالکل ظاہر ہوتے ہیں۔ عاشقانہ کیفیت اس کے اظہار کی نسبت بلند صورت ہے۔ جذبات جنسی سے متاثر ہو کر گونگے اور بزدل عاشق سے بھی عمدہ خیالات اور مردانہ افعال ظاہر ہو سکتے ہیں۔ علاوہ ازیں کسی عورت کو شادی پر رضی

کرنے کے لئے اسی سے موافقت پیدا کرنے اور اس کو خوش کرنے کی پوکشش ہوتی ہے وہ تمدن بنانے کا ایک زبردست سبب ہے۔ اگر دنیا عاشق کو محبوب رکھتی ہے تو ظاہر ہے کہ عاشق پسندیدہ چیزوں میں سے ضرور ہے۔ لیکن اس میں اور قوتیں بھی شریک ہو جاتی ہیں۔ جنہی محبت شدید پڑتی ہے گو چونکہ چلی ہے اس لیے ہو سکتا ہے کہ محض وقتی ہو، لیکن خاندانی زندگی زیادہ استقلال کی طالب تھی۔ اور محض جنسی کشش سے وہ استقلال حاصل نہیں ہو سکتا۔ اس لئے مذہب و سوسائٹی اور اخلاق کے قوی اثرات اس کو مستقل بنائے کے لئے کافی تھے۔ غالب گمان یہ ہے کہ شوہر کی جائیدادی اغراض خاندانی زندگی کے قائم کرنے میں زیادہ مفید ثابت ہوتی ہیں، کیونکہ اس کے لئے ضروری تھاکہ پوی ہر طرح و فادار ہو۔

مگر اس ذیل میں سب سے زیادہ موثر قوت اولاد کی محبت ہے۔ اس کا والدین اور اولاد دونوں پر اثر ہوتا ہے۔ فطرت کی ان قوتوں میں سے جو نسلی ہمدردی کو برعطا کرتی ہیں غالباً یہ قوت سب سے زیادہ کام کرتی ہے۔ احساس ذمہ داری کی ترقی میں بھی اس کو بڑا دخل ہے یہ اعلیٰ قسم کے حیوانات اور انسانی زندگی دونوں میں محنت کے لئے ایک بڑا محرک ہوتی ہے۔ تنازع البقا میں محبت اولاد جو اہمیت رکھتی ہے اس کو مدد لینڈ نے بڑے موثر پیرایہ میں بیان کیا ہے۔ وہ مچھلیاں جو اپنے انڈوں کی حفاظت نہیں کرتیں ان کی نسل صرف اس طرح باقی رہتی ہے کہ وہ بے حد انڈے دیتی ہیں۔ اس کے مقابلہ میں جو نسبتاً اپنے انڈوں کی زیادہ حفاظت کرتی ہیں ان کے انڈے کم ہوتے ہیں۔ مچھلیوں کے اکثر اقسام تو سیکڑوں نہیں بلکہ ہزاروں اور لاکھوں کی تعداد میں انڈے دیتے ہیں۔ ایک نامی ایک مچھلی ہے جو بہت ہی کثرت سے پائی جاتی ہے۔ مگر چونکہ پیدائش کے بعد یہ چند روز تک اپنے بچوں کی حفاظت کرتی ہے اس لئے اس کے انڈے کم ہوتے ہیں یہ ایک وقت میں صرف ہیں سے نوے تک انڈے دیتی ہے۔ وہ پرندے اور جانور جو اپنے بچوں کی خبرداری زیادہ کرتے

ہیں ان کے بچے کم ہوتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ والدین کی حفاظت مفید ہی نہیں بلکہ اعلیٰ انواع کی پیدائش کے لئے قطعاً ضروری اور ناگزیر ہوتی ہے تنازع لیبٹا میں جن جاندار مخلوقات کے نشوونما میں زیادہ دیر لگتی ہے، ان کا وجود اس وقت تک باقی نہیں رہ سکتا جب تک کہ والدین کی خبرداری اور حفاظت بھی اسی قدر زیادہ نہ ہو۔ وہ جسمانی کمالات جو جو ان کو فلاح بنادیتے ہیں عالم طفولیت میں اگر ان کی کافی طور پر محبت سے پرداخت نہ کی جائے تو اس کے لئے ہلک ثابت ہو سکتے ہیں۔

رہا یہ کہ آیا اولاد کی محبت ہی والدین کی بچیائی کا باعث ہوئی ہے یا یہ کہ اس کے اور بھی اسباب ہوئے ہیں، اس بارے میں ہم کو اولاد کی محبت کے اثرات پر طول دینے کی ضرورت نہیں صرف قابل غور امر یہ ہے کہ والدین کی محبت ہی میں بچہ خوش سمجھا لیتا ہے۔ اگر کوئی ماحول اس پر اثر کر سکتا ہے تو وہ ہمدردی اور محبت کا ماحول ہے۔ خود والدین پر اس کا بیدار اثر ہوتا ہے۔ ان پر زندگی کی اہمیت روشن ہوتی ہے۔ خود غرضی جاتی رہتی ہے۔ اور دوسرے کی امید کرنے لگتے ہیں۔ دنیا کا اخلاقی نظام بہت محکم ہے کہ آئندہ چل کر بعض وسائل انسانی کو بے سود قرار دے کر ترک کر دے۔ لیکن اولاد کی محبت کو وہ اس طرح فضول سمجھ کر نہیں چھوڑ سکتا۔

پہلی سطح کی اخلاقی تعمیر

ظاہر ہے کہ اس سطح پر اثرات و کم دار مقصد غایت کے اعتبار سے اخلاقی نہیں ہوتے اور نہ اس حیثیت سے ہم نے ان سے بحث کی ہے بلکہ یہ بلحاظ نتائج کے اخلاقی ہوتے ہیں۔ یہ زندگی کو زیادہ معقول و مضبوط بناتی اور پہلے سے زیادہ اجتماعی کر دیتے ہیں۔ کم دار کے شعوری القاب اور پرکھ کے لئے ان کا ہونا ضروری ہے۔ یہ قوی یا اثرات میں قسم کے ہو سکتے ہیں حیاتیاتی

اجتماعی اور نفسیاتی۔ یہ اُس قسم کے نفسیاتی افعال نہیں ہوتے ہیں جن کو ہم صحیح معنی میں اخلاقی کہتے ہیں۔ کیونکہ اخلاقی افعال کے لئے اچھا نتیجہ ہی نہیں بلکہ اس کی نیت ہی ضروری ہوتی ہے۔ بعض افعال میں جلی عنصر زیادہ ہوتا ہے مثلاً رخص و سرو دیا ان سے بھی سادہ افعال مثلاً حفاظت اولاد وغیرہ جس حد تک یہ افعال خالص جلی ہیں ہم ان کو اخلاقی نہیں کہہ سکتے۔ بعض افعال سے خاصی ذہانت کا اظہار ہوتا ہے۔ مثلاً زراعت صفت وغیرہ ان کا مقصد بھوک کا رفع کرنا یا دشمن کے مقابلہ کے لئے ہتھیار ڈھالنا وغیرہ ہوتا ہے۔ یہ غایتیں ایسی ہیں جن کو ہماری جسمانی یا جلی فطرت عالم وجود میں لائی ہے۔ جب تک بعض انھیں کو غایت خیال کیا جائے گا اور دوسری غایتوں سے مقابلہ کر کے جانچ اور پرکھ کر پسند نہیں کیا جائے گا اس وقت تک یہ بھی صحیح معنی میں اخلاقی نہیں ہو سکتیں۔

یہی حال جذبات کا ہے، بعض جذبات محض جلی ہوتے ہیں۔ مثلاً بہت ہی ابتدائی حالت میں محبت اولاد یا بہادر مری محض ایک متعدی احساس ہونے کی حیثیت سے عین غلبہ و غضب وغیرہ کہ جب تک یہ اُس ادنیٰ سطح پر ہیں جس سے محض جسمانی جوش ظاہر ہوتا ہے اس وقت تک یہ اخلاقی کہلانے کے مستحق نہیں ہیں۔ مگر پھر بھی یہ اس جوش اور گرمی کا مبدؤ ہونے کی حیثیت سے بہت ہی اچھ ہیں جو زبردست محرک قوتوں کی مہربانی شعوری حفاظت اولاد اور مخالفت شر کو حاصل ہوتی ہیں۔

آخر میں ہم اس قدر اور کہہ دیتے ہیں کہ تعاون اور باہمی امداد بھی اس حد تک اخلاقی نہیں ہے جس حد تک یہ محض مشترکہ ضرر یا مشترکہ نفع کے خیال سے عمل میں آتی ہے اور محض جلی یا محض لین دین اور بدلہ ہوتا ہے۔ صحیح معنی میں صاحبِ اخلاق ہونے کے لئے ضروری ہے کہ دوسروں کے خطرے کا کوئی خیال ہمارے ذہن میں نہ ہو اور اس لئے ہم امداد کریں۔ یا عام نفع کو پیش نظر رکھ کر ہم کسی کام میں شریک ہوں اور اعانت کریں۔ گو یہ اعمال شعوری طور پر اخلاقی نہیں ہیں تاہم اس میں شک نہیں کہ اخلاق کا

اساس ضروری ہیں۔ بقائے انسانی کے لئے جو افعال ضروری ہیں اور ان افعال کے ساتھ جو جذبات وابستہ ہیں ان کو اخلاقی زندگی کی جڑ خیال کرنا چاہیے۔ لہذا اوقات تہذیب کے بلند مدارج میں جب کہ کردار کو صائب بنانے میں اجتماع کے تمام اخلاقی قوانین اور تعلیم و تعلم بیکار ثابت ہوتے ہیں تو عمل تعاون اور خاندانی زندگی کے یہ امتدائی وسائل اپنی قوت کا اظہار کرتے ہیں۔ لیکن یہ اجتماع اور اخلاق ان کی راہ اختیار کر کے اس پر مزید ترقی کرتے ہیں۔ لیکن یہ ضروری ہے کہ یہ ہمدردانہ مستقل اور ذہنی کردار کی بنیاد کے لئے ہمیشہ قائم رہیں۔

باب ۴

اخلاقی گروہ۔ دستور یا رواج

گزشتہ باب میں ہم بیان کر چکے ہیں کہ جنت کی فطری قوتیں انسان سے وہ افعال کراتی ہیں جن کی بنا پر وہ اپنے بھائیوں سے تشدد، لوگوں کو منزل ترقی پر گامزن ہوتا ہے۔ اب ہم ان ذرائع سے بحث کرتے ہیں جن کو اجتماع ان مقاصد کی تکمیل کے لئے استعمال کرتا ہے اور کردار کی اس نوع سے بحث کرتے ہیں جو عوام اجتماع کی قدیم شکلوں کے ساتھ رہنا ہوتی ہے۔ اجتماع قدیم کی ترتیب گروہ بندی کے اصول پر تھی۔ چونکہ فرو گروہ کا جز ہوتا ہے اس لئے ہم اس کردار کو گروہی اخلاق کہہ سکتے ہیں۔ نیز گروہ دستور کے اثر سے افراد کو اپنے زیریں رکھتا ہے، اس لحاظ سے اس کردار کو دستوری یا رواجی اخلاق کے نام سے بھی موسوم کر سکتے ہیں۔ باب پہلی کی ابتدا میں ہم کہہ چکے ہیں کہ دستوری یا رواجی اخلاق کردار کی وہ سری سطح ہوتا ہے، لہذا یہ کردار کی دوسری سطح ہے۔

رواج کا مفہوم اس کی قوت و رائل

رواج کا مفہوم۔ | باب دوم میں گروہوں کی مختلف شکلیں بیان کی تھیں۔ جہاں کہیں

انسانی گروہ اس طرح بود و باش رکھتے ہوں ان میں چند ایسے قاعدے ضرور نظر آئیں گے جن پر گروہ کا ہر فرد عمل کرتا ہے۔ ان میں بعض کی بنا تو افراد گروہ کی محض سمجھ سی ہوتی ہے مثلاً خاصے تمام بچے تیرتی ہیں۔ لیکن ایسے قاعدے بہت ہی کم ہوتے ہیں حقیقت یہ ہے کہ جنسی و تمدن ہر دو اقسام کے طریق زندگی میں انسانی گروہ کا بیشتر حصہ غیر جمعی ہوتا ہے۔ ہر گروہ میں اگلے کے نسبت مسلم طریقے رائج ہوتے ہیں۔ ان کو ہر فرد تسلیم کرتا ہے اور ہر نسل اپنے متاخرین کو وادیت کرتی چلی جاتی ہے۔ ان طریقوں اور قاعدوں کو دستور یا رواج کہتے ہیں۔ ان کی عادات سے بھی تعبیر کی جاسکتی ہے البتہ عادت سے ایک بات ان میں یہ زیادہ ہوتی ہے کہ ان کے اندر گروہ کا یہ فیصلہ مضمر ہوتا ہے کہ ان پر عمل کیا جائے گا ان کے عمل کے ساتھ گروہ کی عافیت وابستہ خیال کی جاتی ہے۔ اگر کوئی شخص ان کی خلاف ورزی کرتا ہے تو کل گروہ اس کی مخالفت کرتا ہے۔ یہ بچہ ہی سے مشق کرائے جاتے ہیں۔ اور اہم موافق پر خاص طور سے دہرائے جاتے ہیں۔ رواج کی قوت و مہم لوگ مذہبی اشخاص، اطباء، سردار یا ضعیف العمر بویاں ان کی محافظہ دنگواں ہوتی ہیں۔ ان کو فردی تغیرات نئے رواجوں کے اضافہ اور قدیم دستوروں کی تشریح کا اختیار ہوتا ہے۔ اگر صحیح معنی میں ان کی پشت پناہ سارے گروہ کی بچہ قوت ہوتی ہے۔ اور اس میں صرف زندہ افراد ہی شامل نہیں ہوتے بلکہ گروہ کے ہوتی اور کان اور توخی دیوتا ہی شامل ہوتے ہیں۔ یہ گروہ محض انفرادی شخصیتوں کا مجموعہ ہی نہیں ہوتا بلکہ ہر طریق پر کل اجتماعی عالم اس میں داخل کیا جاتا ہے۔ چونکہ اکثر رواجوں کی کوئی اصل و ابتدا معلوم نہیں ہوتی اس لئے یہ ان کو فطری اشیاء محسوس ہونے لگتے ہیں۔ قدما کا یاں رواج اور مابعد کا وہ احترام فطرت جس کی رو سے رد اقیہ سے لے کر اسپنسٹر تک فطری زندگی کو معیار اخلاق خیال کرتے آتے ہیں ان دونوں کے مابین محض مماثلت ہی نہیں بلکہ اس سے عمیق تر تعلق ہے۔ اگر رواج کو معیار اخلاق قرار دینے کے لئے ایک امر اور بھی موجب ہے۔ کہ اس قسم کے قوانین پر فرقہ کے تمام افراد سے عمل پیرا

ہونے کی امید کی جاتی ہے۔ ان کے اباؤ اجداد ان پرل کر کے عیش و راحت سے اپنی زندگی بسر کر چکے ہیں۔ اب یہ کیا ضرور ہے کہ یہ فطری قانون نباتات و حیوانات ہی کے قوانین ہوں۔

اصل رواج قسمت۔ رواج کئی متعدد دہم وقت اسباب کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ ان میں اولاً تو وہ افعال ہیں جن کو انسانی جبلت اور فطری ضرورتیں کراتی ہیں۔ بعض طریقوں پرل کر کے انسان کا میاب ہوتا اور بعض سے ناکام رہتا ہے۔ وہ کامیاب طریقوں پر حال ہونے کی عادت ہی نہیں ڈالتا بلکہ اپنی ناکامیوں کو بھی ذہن نشین رکھتا ہے۔ کامیاب طریقوں پر اپنی پسندیدگی کی مہر ثبت کر کے اخلاف کے حوالہ کر دیتا ہے اور ساتھ ہی ناکام طریقوں سے اپنی ناراضی بھی اُن پر ظاہر کر دیتا ہے۔

خوش قسمت اور بد قسمت کے خیالات اس میلان کو اور بھی قوی کر دیتے ہیں۔ انسان وحشی ہو یا مہذب کامیابی و ناکامی کے خالص عقلی نظریہ ہی پر اس کا اعتقاد نہیں ہوتا۔ ایک شخص ایک کام کے لئے بہترین تدابیر اور انتہائی مساعی اختیار کرتا ہے لیکن انجام کار ناکام رہتا ہے۔ اس کے برعکس بعض اوقات ایک شخص بغیر کسی محنت و مشقت کے عظیم الشان کامیابی حاصل کر لیتا ہے۔ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ انسان ناکارہ گناہ کسی محبت میں گرفتار ہو جاتا ہے، مگر مرنے کی قسمت کے متعلق ایک ہزار سے زائد جرمی کے مقدمے کہاوتیں اور ضرب المثلیں نکلیں گی ہیں۔ خوش قسمت اور بد قسمت دونوں کو اسمانی قوتوں سے منسوب کیا جاتا ہے۔ اور کوئی نامبارک واقعہ محض اتفاقی ہی خیال نہیں کیا جاتا۔ ایک جہاز جمعہ کو روانہ ہو کر راد میں طوفان سے دوچار ہوتا ہے۔ یا تیرہ اشخاص ہیں۔ ایک بیمار پڑ جاتا ہے تو کہتے ہیں کہ اگر اُس دن اسی قسم کے حالات جمع ہوئے تو ایسے ہی واقعات رونما ہو گئے، چونکہ گروہ کی عافیت ہر فرد کے افعال سے وابستہ خیال کی جاتی ہے اس لئے اس کی نگہداشت کو گروہ اپنے ذمہ لیتا ہے اور کوہ دار کسی شخص کا ذاتی معاملہ نہیں رہتا، بلکہ اس کو رواج کے ماتحت کر دیا جاتا ہے۔ قدیم زمانہ کے اہم قوانین میں سے ایک قانون یہ بھی تھا کہ

افراد نیک فالی کے کام کرنے اور بد فالی کے امور سے محترز رہنے پر مجبور کئے جائیں تاکہ ایک دو شخصوں کی وجہ سے سارا قبیلہ مورد آفات نہ ہو۔ اس زمانہ میں یہ خیال عام طور سے رائج تھا کہ کسی نسل کی بد فالی محض فاعل تک ہی محدود نہیں رہتی بلکہ اس کا اثر گروہ کے دیگر افراد پر بھی پڑتا ہے۔ یہ یقین عام تھا کہ ایک شخص کے نسل بد سے سارا گروہ دین سے بے دین ہو جاتا ہے اور کسی خاص دیوتا کی ناراضی سے سلسلہ سے فرقہ کو مصائب و آلام کا شکار ہونا پڑتا ہے۔ اینٹیاں راستہ پر ہر میز کی جو بوریس بنی ہوئی تھیں کہ ایک دن ان کو کسی نے خراب کر دیا۔ اس پر سارے باشندے خوفزدہ و غضبناک ہو گئے۔ ان کو خیال تھا کہ اب ہم سب تباہ و برباد ہو جائیں گے کیونکہ ہم میں سے کسی نے دیوتا کی مورقوں کو خراب کر کے اس کو ناراض کر دیا ہے۔ بچوں کو کوٹے توڑنے اور آگ دہکانے سے اس بنا پر منع کیا جاتا تھا کہ یہ فعل مبارک ائمہ زندہ کی میں ان سے کسی عزیزی کی ہلاکت کا باعث نہ ہو۔

مذکورہ بالا اسباب کے علاوہ رواج و دستور کے اور وجوہ بھی ہو سکتے ہیں جن کے بعض طریقوں کی طرف افراد یا گروہ کو فطری میلان یا ان کی جانب سے فطری عناد ہوتا ہے۔ اگر کوئی نسل ان کے احساسات کے مطابق ہوتا تو خوش ہوتے ہیں مخالفت ہے تو بگڑا جاتا ہے۔ جرأت یا ہراساں داری کا کوئی کام خواہ مفید ہو یا غیر مفید اس کو سراہا جاتا ہے۔ کسی شخص کا ذاتی فیصلہ زبان زد عوام ہو کر گروہ کی رائے بن جاتا ہے۔ بدعنوانی، انفرادی محرک اور اجتماعی روایات دو ایسے محور ہیں جن کے مابین ہم کھو متے رہتے ہیں۔ یہ مجلس وضع قانون کا سایا تاحدہ اور فلسفیانہ مباحثہ بھی ہو سکتا ہے۔ اسٹریٹیا میں بڑے بوڑھے اشخاص جب کسی رسم کو وائل کرتے ہیں تو اس پر اسی طرح مباحثہ کرتے ہیں۔ یہی لوگ متاخرین کے لئے دستور و رواج وضع کرتے ہیں۔

وسائل نفاذ

رواج کے عام وسائل نفاذ یہ ہیں۔ زبان خلق، تالو، مذہبی عوائد و رسوم

اور جسمانی قوت -

زبان خلق - عوام اپنے خیالات ظاہر کرنے میں صرف زبان ہی سے کام نہیں لیتے۔ اگر کسی شخص کا اعزاز و احترام مقصود ہوتا ہے تو

فنون لطیفہ کے اظہار سے اس کو زیادہ نمایاں بناتے ہیں۔ فایح سردار کی آمد پر ترائوں کا گایا جانا بازاروں کی آرائش طبوسات کی تلاش یہ سب عوام کے جذبات کی ترجمانی کرتے ہیں۔ دوسری طرف دیکھو تو جن رواجوں پر عمل کرنا شخصی طور پر ناگوار ہوتا ہے ان کی مسخر اور طعن و تشنیع کے زور سے قلیل کرانی جاتی ہے۔ بعض اقوام میں لوگوں کو خود اپنے گھر والوں کے خوف سے بعض دستوروں کی پابندی کرنی پڑتی ہے۔ امریکہ کا اصلی باشندہ کسی جنگ یا شکار میں اپنی جرات و بہادری ظاہر کئے بغیر شادی نہیں کر سکتا۔ اگر وہ ایسا کرے تو عورت و مرد سب اس کا مذاق اڑائیں۔

تاہو صحیح معنی میں تابو رواج کے نافذ کرنے کا ذریعہ نہیں بلکہ خود ہی

رواج ہیں ان کی خلاف ورزی کو خاص طور پر خوف ناک

کر دیا جاتا ہے۔ بعض اشیاء یا بعض اشخاص کے مس کرنے کی ممانعت کر دی جاتی

ہے اور کہا جاتا ہے کہ اگر ان کو کسی نے ہاتھ لگایا تو اس پر دیوتاؤں اور روتوں

کی مار ہوگی۔ اس طرح یہ گویا ایک قسم کے ممنوعات ہیں۔ جن واقعات سے

روتوں کا کوئی فعل ظاہر ہوتا ہے ان کو بالخصوص تابو سے محترم بنا دیا جاتا ہے مثلاً موت

و حیات نیز اس کے خطرات کو مبتدی بھی خیال کیا جاتا ہے۔ اگر کوئی پوئلکسی سردار

تابو ہے تو معمولی آدمی اس کے نقش پا کو چھوتے ہوئے ہی خوف کھاتا ہے۔

”جن افعال کے ناگوار نتائج کا یقین ہو جاتا ہے وہ بھی ممنوعات میں

شامل کر دئے جاتے ہیں۔ قدیم ترین زمانہ کے تابو پر غور کرو تو ان میں یہ خصوصیت

بہت ہی نمایاں طور پر معلوم ہوتی ہے۔ اس زمانہ کی ہر ممانعت میں یہ حقیقت

پیش نظر ہے کہ انسان کی زندگی ہر طرف خطرات سے گھری ہے۔ خوراک

کی تلاش میں زہریلے پودوں کو چھونے کی ممانعت ہے۔ جھوک سے زیادہ

کھانے کو بھی ممنوع قرار دیا گیا ہے۔ طبی صحت اور جسمانی قوت کو بھی خطرے

میں ڈالنے کی اجازت نہیں۔ ان ممنوعات میں پشہا پشت کے تجربات مضربوتے ہیں جو دراصل نقصان تکلیف اور بیماری کے معاوضہ میں حاصل ہوتے تھے۔ بعض ممنوعات ان امور پر مادی ہوتے ہیں جن سے اجتماعی طور پر گروہ کو نقصان پہنچنے کا احتمال ہوتا ہے جنس جائداد اور جنگ وغیرہ کے متعلق قوانین کی یہی نوعیت ہے۔ ان میں ہمیشہ کوئی نہ کوئی اجتماعی فلسفہ مضمر ہوتا ہے (سیونیسم کی کتاب پر عوام صفحہ ۳۲) ان ممنوعات سے خاص خاص مقصدوں میں بھی فائدہ اٹھایا جاتا ہے۔ مثلاً کسی تہوار کے دن ناریل مطلوب ہیں۔ مگر گروہ پہلے ہی سے کچے ناریلوں کے چھونے کی ممانعت کر دیتا ہے تاکہ وقت پر ان کی کمی نہ ہو اس طور پر ایک حد تک یہ ممنوعات بعض اجتماعی مقصد کی تکمیل میں بھی کارگر ثابت ہوتے ہیں لیکن ان کا سب سے بڑا فائدہ یہی ہے کہ افراد کے دلوں پر ان سے گروہ کی عظمت و اقتدار کا اثر قائم رہتا ہے۔

عوامد و رسوم تابو دستور کی نفی یا سلبی طور پر حفاظت کرتے ہیں۔ عواید و رسوم سے بڑی حد تک اس کی اثباتی نگہداشت ہوتی ہے۔

ان کی بنا پر بعض افعال کو ایسے ماحول میں انجام دیا جاتا ہے جس کی وجہ سے وہ جذبات کو متاثر کرتے ہیں۔ اور عادات قائم ہو جاتی ہیں۔ خوش الحانی اور مرتب حرکات کی دلکشی ایک مجمع کا ایک ساتھ عبادت کرنا یا جلوس میں نکلنا عجیب کا خوف یہ سب امور ایسے ہیں جو انسان کے فطری پراثر کئے بغیر نہیں رہتے۔ خلق کی تعریف و تذلیل تو محض ہمت افزائی یا دلکشی کا باعث ہوتی ہے۔ لیکن رسوم سے ایک تو خود دل کا گل میں آنا یقینی ہو جاتا ہے اور بیاختہ ہی اس میں ایک خاص اہمیت بھی پیدا ہو جاتی ہے۔ عہد اقوام اس قسم کے طریقوں کی فوجی قواعد جسمانی ورزش اور بچوں کو اخلاق و آداب سکھانے میں زیادہ تر استعمال کرتی ہیں تاکہ یہ عادات حسنہ بوجوانوں کی فطرت نشانیہ بن جائیں۔ بغیر مذہبی جماعتیں بھی ان سے کام لیتی ہیں۔ لیکن قدیم زمانہ میں ان کو علمی اخلاقی اور خانگی دستوروں کی پابندی کے لئے استعمال کیا جاتا تھا۔ گروہ کے دستوروں کا اتباع کرانے میں یہ بہت موثر ثابت ہوئے ہیں۔

ان طریقوں کی مثالیں آگے چل کر نقلیہ رسوم کے ماتحت بیان کرینگے۔
 جسمانی قوت | جب رواج کا اتباع کرنے میں زبان خلق صنوعات و رسوم سب کے سب ناکام ہو جاتے ہیں تو پھر جسمانی قوت و زبردستی سے کام لیا جاتا ہے۔ گروہ کے سردار یا قوم صاحب اقتدار لوگ ہوتے ہیں۔ اور ان کے حکم کو باسانی پس پشت نہیں ڈالا جاسکتا۔ بعض قبائل میں عمر رسیدہ سپاہی ایک قسم کی پولیس کا کام دیتے ہیں۔ سیکورس میں کسی زمانہ میں یہی طریقہ رائج تھا۔ فرقوں کے مابین جنگ و جدل کے زور سے دستور نافذ کیا جاتا ہے۔ جب تک دستور شکنی کا بدلہ پاتا و ان نہیں مل جاتا اس وقت تک جہنم میں جس کسی کو مخالف قبیلہ کا اکاؤنٹ ٹھہر لیا جاتا ہے قتل کر دیا جاتا۔ فرقے کے اندر اگر کوئی شخص کسی کو قتل کر دے تو اس کو فرقہ اپنے میں سے خارج کر دیتا ہے اور عام اختیار دیدیا جاتا ہے کہ جو شخص اس قوتی کو پائے قتل کر دے۔ دین کے قدیم باشندوں کے یہاں یہ دستور تھا کہ اگر کوئی شخص اپنے فرقہ کے سردار کے قتل کا مرتکب ہوتا تو اس کو جلاوطن کر دیا جاتا۔ جہاں تک قرنا کی آواز جاتی وہاں کے ہر باشندے کے لئے بلا قید و غرض و عمر یہ ضروری تھا کہ اس کے پیچھے جائے اور جب تک اس کو کشتی پر سوار نہ کرادیا جاتا اس کے پیچھے کتوں کو بھونکایا جاتا۔ لیکن یہ بات ابھی طے سمجھ لیٹی چاہئے کہ جس قسم کے قبائل و شعوب کا ہم ذکر کر چکے ہیں ایسے گروہوں میں سترائے جسمانی یا اس کا توفیق اقتدار کے لئے چننا مفید نہیں ہوتا کیونکہ مطلق الصافی کو ظالمانہ طریقوں کے ساتھ رعب قائم کرنے کے لئے زیادہ اعلیٰ نظام کی ضرورت ہے۔ قدیم گروہوں میں کثرت باعموم گروہ کے اقتدار ہی کا ساتھ دیتی ہے۔ جب کوئی طاقت اس سے مقابلہ کرتی ہے تو گروہ کی حمایت ایک مقدس فرض خیال کیا جاتا ہے۔ جسمانی قوت کا استعمال محض مستثنیٰ حالتوں میں ہوتا ہے۔

گروہ کے معیاروں کو ہم اور اسکے اقتدار کو شعوب کی ترقی و احوال

رواج میں اگرچہ اجتماعی رضامندی مضمربوتی ہے اور یہی اخلاقی احکام

کے لئے بنائے تھاذ ہے۔ مگر اس کے باوجود اکثر حالتوں میں یہ شخص عادات کی سطح پر آکر رہ جاتا ہے، اور اصل وجہ ترویج فراموش ہو جاتی ہے۔ اور اس کی حالت ایسی ہی ہو جاتی ہے جیسے آج کل ہمارے آداب مجلس کی ہو گئی ہے۔ تاہم بعض حالتیں ایسی ہیں جو تو خیر گورون کی اہمیت کی طرف منقطع کر دیتی ہیں اور اس کا رتبہ مشغوری و مسائل کی سطح تک بلند ہو جاتا ہے۔ ان حالتوں کو تین عنوانات کے ماتحت بیان کیا جاسکتا ہے (۱) گروہ کے نابالغ اور کم سن افراد کی تعلیم اور ان کو گروہ کی کامل رکبیت کے لئے تیار کرنا (۲) ناظران افراد کی روک تھام اور باہمی جھگڑوں کا تصفیہ (۳) وہ مواقع جن میں کوئی سخت خطرہ درپیش ہوتا ہے اور اس لحاظ سے اس امر کی ضرورت ہوتی ہے کہ دیوتاؤں اور معبودوں سے دعائیں مانگی جائیں تاکہ وہ گروہ کو مصیبت و شبہ ہی سے بچائیں۔

ان میں اہم ترین داخلہ کی رسوم ہیں جن کو اگلے لوگ کثرت سے مناتے تھے یہ اس موقع پر ادا ہوتی ہیں جب نوجوانوں کو حقوق رجولیت عطا کئے جاتے ہیں اور ان کو گروہ کا رکن بنایا جاتا ہے۔ ان رسوم میں ہر ہم قدم پر ایسی باتیں ہوتی ہیں جن سے نیا دال ہونے والا رکن گروہ کی قوت و فراست اور اپنی لاعلمی و بیچارگی کو اچھی طرح محسوس کر لیتا ہے۔ ان رسوم سے ایک طرف تو خردوں کے دلوں میں بزرگوں کی عظمت اور گروہ کی سطوت و جبروت کا اثر نقش کا بچر ہو جاتا ہے۔ دوسری جانب جس شان سے یہ رسوم ادا ہوتی ہیں ایسی فرقی کی قدیم روایات اور کارناموں کا بیان، عبادتوں کے طویل سلسلے سب کا باہم مل کر گانا اور ناپستادہ فرقہ کے رشتہائے اتحاد کو زیادہ مربوط کر دیتی ہے۔

مثال کے طور پر ہم وسط اسیٹریا کے فرقوں کی یاد دہانی رسوم کا ذکر کرتے ہیں، نوجوانوں کو کامل حقوق رجولیت عطا کرنے سے قبل ان کے یہاں رسوم کے تین سلسلے ہوتے ہیں اور ان کی پچھل ہفتوں سے مہینوں تکسیر ہوتی ہے۔ ان رسوم کے پہلے سلسلہ کو ہوائیں اچھا لانا کہتے ہیں اور یہ اس وقت ہوتا ہے۔

جب لڑکے کی عمر دس سے بارہ سال تک کی ہوتی ہے۔ اس وقت لڑکے کا
 خوب بناؤ سنگار کرتے ہیں مختلف توہمی دیوناؤں کے نشانات اس کے لباس
 پر چھاپتے ہیں۔ فرقہ کے خاص افراد اس کو ہوا میں اچھالے ہیں اور اس کے
 بعد اس کی ناک چھیدی جاتی ہے۔ ان رسموں میں تین روز صرف ہوتے ہیں۔
 اس سے تین چار سال کے بعد ایک طویل سلسلہ شروع ہوتا ہے۔ اس میں
 دس روز صرف ہوتے ہیں۔ جھاڑیوں کا ایک احاطہ سانا کر لڑکے کو اس
 میں رکھتے ہیں۔ اس دوران میں اس کے اندر سے اس کو صرف خاص خاص
 رسوم کے وقت باہر نکالا جاتا ہے۔ ان دس دنوں میں اس کو بولنے کی ممانعت
 ہوتی ہے وہ صرف سوالات کا جواب دے سکتا ہے۔ اس مرتبہ بھی اس
 کو مختلف توہمی نشانات سے آراستہ کیا جاتا ہے۔ اس کے شعل ہر ذرا اسی
 بات کو بھی فرقہ کے بڑے بوڑھے صلاح و مشورہ سے کرتے ہیں۔ اس کو
 حکم دیا جاتا ہے کہ جو کچھ اس سے کہا جائے اس کو بے چون و چرا مانے
 اور جو کچھ یہاں دیکھے اس کا کسی لڑکے یا عورت سے ہرگز ذکر نہ کرے۔ یہ
 احساس کہ مجھ میں اب کوئی غیر معمولی انقلاب پیدا ہونے والا ہے اس سے
 فرقے کے تمام احکام کی بے عذر تسلیم کرتا ہے۔ نیز اس سے بزرگوں کی
 قدر و منزلت اس کے دل پر اچھی طرح سے جم جاتی ہے کیونکہ وہ دیکھتا
 ہے کہ یہ تمام ان پوشیدہ رسوم و قواعد سے واقف ہیں جن کے معنی میں اب پہلی بار
 سمجھ رہا ہوں۔ کبھی کبھی اس کے سامنے سوا ایک کئے جاتے ہیں اور انسان
 جانوروں کا رد پ بھر کر ان کا رنا ہوں کی نقل کرتے ہیں جو کہ وہ کے
 حیوان موروثوں سے منسوب کئے جاتے ہیں۔ وہ بیلوں کے ڈکارنے کا
 شور سنتا ہے عورتیں اور بچے اس کو ار داح کا نقل خیال کرتے ہیں۔ ان رسوم
 کے اختتام پر اس کا شمار نوجوانوں میں ہونے لگتا ہے۔ لیکن اسی پر بس نہیں
 ہوتی۔ جب نوجوان سن شور کو پہنچ جاتا ہے اور سمجھا جاتا ہے کہ فرقے کی
 روایات کے سمجھنے کی اب اس میں پوری طرح قابلیت پیدا ہو گئی ہے تو
 تیسرا سلسلہ شروع ہوتا ہے۔ یہ مذکورہ بالا دونوں سلسلوں سے زیادہ موثر اور

زیادہ طویل ہوتا ہے جس مثال کو ہم نقل کر رہے ہیں اس میں سلسلہ ستمبر سے جنوری تک سلسل جاری رہا یہ زمانہ تاج رنگ اور آثار مقدسہ کی زیارت میں صرف ہوا۔ یہ آثار پتھروں اور گلیوں پر نقل تھے جن کو اسلاف کی روحوں کا مستقر خیال کیا جاتا ہے۔ ان کو بہت احتیاط سے عورتوں اور بچوں کی نظر سے محفوظ رکھتے ہیں۔ انفرادی طور پر صرف مہم لوگوں کو اس امر کا علم ہوتا ہے کہ یہ ان کے باپ یا دادا کی روح کا مستقر ہے۔ ان تبرکات کی زیارت کے وقت لوگ ساکت و صامت اور مودب بیٹھے رہتے ہیں۔ آثار کو دیکھ کر بعض افراد اقربا ایدیدہ ہو جاتے ہیں مختلف توخمی جانوروں کی نقلیں کی جاتی ہیں۔ نوجوانوں کے سامنے فریقے کی قدیم تاریخ و قدیم روایات بیان کی جاتی ہیں جس کے بعد سے بزرگوں کا وہ اور بھی زیادہ احترام کرنے لگتے ہیں۔ کیونکہ اب وہ ان کے معلم اور استاد بھی ہو جاتے ہیں۔ ان محقق اہلکار سے واقف ہونے پر نوجوان ایک قسم کی خوشی محسوس کرتے ہیں اور آپنے آپ کو فرقہ سے زیادہ وابستہ پاتے ہیں۔ اس کو پڑھ کر ناظرین تعجب کرینگے کہ پورے گروہ نے کیونکر اپنے تین ماہ اس قسم کی رسوم میں غلج کئے ہونگے اور نوجوانوں کے دلوں میں بزرگوں کی عظمت و اطاعت کا جذبہ پیدا کرنے کے لئے یہ رسوم عجب و غریب ہیں؟ اگر اس سے یہ بات تو کم از کم ظاہر ہوتی ہے کہ چھ سو قہ ایسے میں اس عمل کو جاری کر سکتا ہے اس میں کم از کم شعوری اخلاق کا ایک پہلو تو ہرگز مفقود نہ ہوگا۔ یعنی ایسے فرقے میں قانون کا احترام اور اجتماعی فلاح و بہبودی کا خیال ضرور پایا جائیگا۔

۲۔ قانون و عدالت ناظران افراد کی تہنہ کے اکثر مواقع پر پیش رہتے ہیں گو فرد اور گروہ کی شکایات میں افراد پر گروہ کا اقتدار قائم کرنے کے لئے جسمانی تکلیف کی ضرورت پیش نہ آئے۔ فرد کو معاشی اغراض اکثر اوقات اس امر پر آمادہ کرنی ہیں کہ وہ اپنے فرقہ یا برادری سے کنارہ کشی اختیار کرے۔ ایسٹ میں بیان کرتا ہے کہ میری قوم میں یہ عادت تھی کہ جب دشمن کے ملک میں شکار کو نکلتے تو شکار کی آسانی اور لوٹ مار کی آزادی کے خیال سے

اپنے آپ کو چھوٹی چھوٹی ٹکریوں میں تقسیم کر لیتے۔ پولیس ہر جہان کو اس چورزی سے باز رکھتا جا رہی لیکن کوئی معقول تدارک نہ ہوتا۔ مینی اسی میلان کی مثال جنوبی سلاو دنیا کی برادریوں سے پیش کرتا ہے۔

برادری کے بہادر اور چالاک افراد اس کے قدرتی اتحاد کے برخلاف ہمیشہ بغاوت کرتے رہتے ہیں۔ کوئی شخص باہر نکل کر دولت پیدا کرے تو دستور کے مطابق اس کو اپنا اندوختہ برادری کے عام حساب میں داخل کرنا چاہیے۔ لیکن وہ اس سے انکار کرتا ہے۔ یا کوئی شخص یہ خیال کرتا ہے کہ میرے حصہ کی رقم تجارت میں زیادہ سود مند ثابت ہوگی۔ دو بول حالتوں میں فرد برادری سے برگشتہ ہو جاتا ہے اور بعض اوقات وہ علی الاطلاق اس کی دشمنی شروع کر دیتا ہے۔“

یا ایسا ہوتا ہے کہ طبع کی وجہ سے فرقہ کی ممنوعات کی خلاف ورزی ہوتی ہے۔ چنانچہ انہی کی خیانت کا یہی سبب تھا۔ جذبات جنسی کی بنا پر بعض اوقات انسان ایسی عورت سے شادی کرنا چاہتا ہے جو ایسے گروہ میں نہیں جس میں ہے وہ اپنی بیوی انتخاب کر سکتا ہو۔ اس سے بھی سخت جرم یہ ہے کہ گروہ کے کسی فرد پر جادو گری کا شبہ ہو جائے۔ جادو کے معنی یہ ہیں کہ انسان روحانی قوتوں سے خود غرضانہ فہم حاصل کرتا ہے۔ جادو گروں سے تمام قومیں ڈرتی آئی ہیں اور سب نے ان کی سخت ترین ہزائیں دی ہیں۔ یہ ایک قسم کی اجتماعی حکومت ہوتی ہے۔ جبر و تقدیر یا محض بھوت پرست کی توفیق نہیں ہوتی۔ کیونکہ سردار یا حاکم انتہائی خدمات انجام دے کر کسی قسم کا اقتدار حاصل کر سکتا ہے۔ اگر انسان میں مین اوصاف ہوں تو وہ اپنے گروہ کا سردار بن سکتا ہے۔ (۱) یہ کہ وہ اپنے فرقہ کی طرف سے گفتگو کرے اور اس کی گفتگو سنی جائے (۲) یہ کہ وہ اپنے فرقہ کی طرف سے لڑے اور دشمن اس سے ڈریں۔ (۳) یہ کہ وہ اپنے فرقہ کا خاص ہو اور اس کی ضمانت قبول کر لی جائے اکثر ایسا ہوتا ہے کہ بادشاہ حاکم یا سردار اپنا آسمانی حق جتانے۔ ایسی صورت میں بھی اقتدار کا اصل حامل گروہ ہی ہوتا ہے اور گروہ ہی اپنے اوپر حکومت کرتا ہے۔

معیاروں کے اعتبار سے قدیم زمانہ کی یہ عدالت اخلاق کی رواجی سطح پر ہے۔ اور رد و اجول ہی پر اس میں عمل درآمد ہوتا ہے۔ ان لوگوں کے ذہن میں عدالت کے کسی کلیہ قاعدہ یعنی ہمارے قانون عام کا نہ تو تصور ہوتا ہے، اور نہ ان کے یہاں کوئی ایسا قطعی قانون ہوتا ہے جو پوری قوم کی رائے سے بنا ہو۔ پہلے پہل سردار یا حاکم کے پاس کوئی مقررہ قانون نہیں ہوتا۔ وہ اپنے فیصلوں میں صرف دستور کے اتباع کو پیش نظر رکھتا ہے۔ اس وقت کا ہر فیصلہ آپ ہی اپنی نظر ہے۔ آگے چل کر فرقہ کے سردار یا مذہبی اشخاص گزشتہ فیصلوں کے نظائر کو پیش نظر رکھ کر احکام سناتے ہیں۔ اس طرح ایک قسم کی قانونی روایت قائم ہو جاتی ہے جو کتنی ہی غیر مل کیوں نہ ہو مگر وقتی فیصلہ سے تو بہر حال بہتر ہوتی ہے۔ اس سے ایک حد تک غیر جانبدارانہ فیصلے ہوتے ہیں۔ کیونکہ جارجین میں کسی ایک کی قوت یا مرتبہ سے انفرادی رائے کا مستند نہ ہو جاتا بہت ممکن ہوتا ہے۔ لہذا قانون روایات و نظائر اس سطح کا عام طریق انصاف ہے۔ باقی زیادہ مقبول سیار کی جانب مزید ترقی کی بحث کا تعلق آئندہ باب سے ہے۔ البتہ یہاں اتنا بیان کرنا خالی از چسبی نہ ہو گا کہ اس ابتدائی حالت کے مساویں سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ لوگ آسانی حاکم کا تصور رکھتے تھے۔ اس کے متعلق یہ خیال تھا کہ وہ سب سے زیادہ منصف ہے اور اس کا انصاف سب سے اعلیٰ دارفہ ہے۔

گروہ کا شعوری اقتدار اس وقت بھی ظاہر ہوتا ہے جب اس کے افراد کے مابین جھگڑے یا عداوتیں پیدا ہو جاتی ہیں۔ بل اور خونی عداوتوں کے واقعات کو تو انفرادی جھگڑے نہ کہنا چاہیے جن پر جنگ اور بین الاقوامی قانون کے ذیل میں بہتر طریق پر بحث ہو سکتی ہے۔ کیونکہ جس حد تک اس کا تعلق مقتول کے فرقے سے ہے یہ ایک جنگ کا معاملہ ہے مقتول کے ہر عزیز کا یہ قومی فرض ہے کہ اس کے خون کا بدلہ لے ان معاملات میں جو گروہ لڑتے تھے وہ زمانہ حال کی اقوام سے بہت چھوٹے ہوتے تھے۔ اس زمانہ کی مہذب اقوام میں بھی اسی قسم کے اسباب کی بنا پر جنگ چھڑ جاتی ہے۔

لیکن اصول دونوں کا یکساں ہے۔ موجودہ بین الاقوامی جنگوں اور لڑائیوں میں صرف ایک فرق ہے اور وہ یہ کہ چونکہ زمانہ حال کے گروہ بہت بڑے ہوتے ہیں اس لئے ان میں اس قدر جلد جلد لڑائی نہیں ہوتی۔ اور لڑنے سے پہلے صلح کے امکان پر بھی بہت کچھ غور و خوض کر لیا جاتا ہے۔ آرمنسٹن اور ٹریمٹ اپنے باپ کے قاتلوں سے بدلہ لینا اپنا مقدس فرض خیال کرتے ہیں۔

لیکن قتل دوسرے فرقوں ہی میں نہیں ہوتے بلکہ خود اپنے فرقے میں بھی اس قسم کی واردات ہو جاتی ہیں۔ اعز اکا جھوٹا گروہ جس کے نزدیک خون کا عوف لینا فرض ہوتا ہے اکثر ایک گروہ کا جز ہوتا ہے جو ممکن ہے ان کے حق قصاص کو تو تسلیم کر لے مگر اس کو محدود رکھنا چاہیے۔ بائبل کے بجائے بدلہ کا کوئی اور طریقہ تجویز کرے۔ یا ہو سکتا ہے کہ بڑا گروہ قتل کی عام وجہ فساد کو تسلیم کر لے اور اس کو بھی مان لے کہ مقتول کی فریاد و شیون سے زمین ناپاک ہوتی ہے اور دیوتا اور روحین سارے گروہ پر مصیبت لاتے ہیں لیکن آپس کا دائمی غنا د بھی تو ایک ایسا ہی فساد ہے۔ اس لئے اگر مقتول کے اعزاء قصاص سے کم پر راضی ہو جائیں تو سچا ہے۔ اسی بنا پر قصاص کے بجائے دیت و تادان وغیرہ کا رواج ہوا۔ آئر لینڈ میں یہ دستور اب تک باقی تھا لیکن جب انگریزوں کی وہاں حکومت قائم ہوئی تو ان کو یہ طریقہ نہایت ہی مذموم معلوم ہوا۔

ادنیٰ درجہ کے جرائم کے لئے بعض اوقات ایک خاص قسم کے مقابلہ کی اجازت دیدی جاتی ہے۔ چنانچہ آسٹریلیا والوں میں ایک واقعہ مشہور ہے کہ ایک شخص اپنے ہمسایہ کی بیوی کو بھگائے گیا۔ جب مجرم واپس آیا تو فرقے کے بڑے بڑے آدمیوں نے اس معاملہ پر غور کیا کچھ پس و پیش کے بعد آخر کار یہ فیصلہ تجویز ہوئی کہ مجرم نے کھڑے ہو کر اس عورت کے شوہر کو آواز دی کہ ”میں نے تمہاری بیوی کو بھگایا تھا“ آؤ! اس کا بدلہ لو! اس عورت کے شوہر نے اس پر دور سے نیزہ بھینکا اور پھر چاقو سے حملہ کیا

مگر اس کو بے جگہ زخم لگانے کی اجازت نہ تھی یہ مجرم کو اختیار تھا کہ وہ اس کا وار بچا جائے مگر اس کا بدلہ لینے کی اجازت نہ تھی۔ جب یہ سزا ختم ہو چکی تو بچوں نے کہا بس کافی ہے۔ چایانیوں کے ہمسایہ ہر اکری کے نام سے ایک عجیب و غریب دستور ہے۔ اس کی رو سے مظلوم ظالم کے در پر آکر خود کشی کر لیتا ہے اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ قوم اس شخص سے نفرت کرنے لگے ہندوستانوں میں بھی اسی قسم کا دستور دھندلے کا ہے۔ مگر یہ اس قدر سخت نہیں۔ اس کی رو سے قرض خواہ مفروض کے در پر آکر فائدہ کرنا شروع کر دیتا ہے۔ اور جب تک اس کو اپنی رقم وصول نہیں ہو جاتی اس کے در پر بھوکا پڑا رہتا ہے۔ حتیٰ کہ مر جاتا ہے۔ یہ شاید اس کی غایت یہ ہو کہ اگر مدیون اس کو یوں اپنے در پر مر جانے دیکھا تو مرنے کے بعد اس کی روح مدیون کو ستاے گی۔ مگر ایک ظاہر مدعا اس کا یہ بھی ہے کہ عامۃ الناس اس شخص سے نفرت کرنے لگیں۔

گر وہی عداوتوں کے ان تمام واقعات میں شخصی ذمہ داری بہت ہی کم ہوتی ہے اور اسی وجہ سے اتفاقی اور ارادی حوادث میں کوئی امتیاز نہیں پایا جاتا دوسرے باب کے ابتدائی اقتباسات سے یہ بات اچھی طرح ظاہر ہوتی ہے۔ لیکن اس میں ایک بات قابل غور ہے اور وہ یہ کہ بین الاقوامی معاملات میں ہمارے زمانہ حال کے طریقوں کی طرح ان میں بھی اخلاق کی ایک ترقی پنی ایک قسم کی اجتماعی وحدت و یک رنگی ظاہر ہوتی ہے خواہ اس کو نسلی محبت کہے یا وطنی جذبہ۔ اخلاق تمام کا وجود اس وقت تک ممکن نہیں جب تک نزاعات کا تصفیہ قوت کے بجائے عدل و انصاف سے نہ ہونے لگے۔

۳۔ مواقع خطر ان مواقع پر کامیابی حاصل کرنے یا تباہی سے بچنے کے لئے سخت ترین توجہ کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس عنوان کے تحت مندرجہ ذیل موقعوں کو ہم خصوصیت کے ساتھ بیان کرینگے۔ (۱) دلاوت شادی اور موت (۲) بولنے اور کاٹنے کا زمانہ اور وہ

اوقات جن کا اثر گروہ کے تقاضے پڑتا ہے (۳) جنگ (۴) جہانداری۔
 ولادت اور موت دنیا میں ایک نئے عرصہ وجود کا آنا اور ایک جیتی جاگتی
 اہستی کا ہمیشہ کے لئے نظروں سے غائب ہو جانا فلسفہ
 کائنات کے وہ حوادث ہیں جن سے انسان متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا۔
 نئے مولود کو خواہ تم اسٹریلوی نقطہ نظر سے آباؤ اجداد کی ازدواج کائنات
 کہو یا قوم کافر کے خیال کے مطابق نئی روح کی پیدائش قرار دو مگر اس میں
 شک نہیں کہ ولادت کا وقت خطرناک ضرور ہوتا ہے۔ اس وقت ماں اور اس کے
 بچہ کی اور بعض صورتوں میں باپ کی بہت ہوشیاری سے حفاظت کرنا پڑتی ہے۔
 اس موقع کے سخت دستوروں ہی سے ظاہر ہے کہ گروہ اس کو کس قدر اہم
 خیال کرتا ہے۔ میت کی رسوم اس سے بھی زیادہ بوجھ ہیں کیونکہ وحشی اقوام
 کا بالعموم یہ خیال ہے کہ انسان کی ذات قطعاً نابید نہیں ہو جاتی۔ ان کے
 نزدیک مردہ کسی نہ کسی طریق پر زندہ رہتا ہے اب خواہ اس کا طریق زندگی
 کتنا ہی غلی یا نہم کیوں نہ ہو۔ لیکن وہ اس کو اب بھی طاقتور اور گروہ کا رکن
 خیال کرتے ہیں جو اپنے مقبرہ یا غار میں رہتا ہے۔ تجھیز و تکھیز کی رسمیں لاش
 کو تہ خانوں میں رکھنا یا جلانا عزیز واقارب کا رونا پینا اور ماتمی لباس تنونی
 کے ذخیرہ خوراک، کھوڑے یا بیوی کو اس کے ساتھ سپردِ عدم کرنا
 اور پھر ہمیشہ اس کے مرقہ کا احترام کرتے رہنا یہ تمام امور موقع کی اہمیت
 کو زبان حال سے بھار بھار بتلاتے ہیں۔ جب کبھی اس رسم کا مادہ پیش آتا
 ہے عوام کے قلوب ہمدردی اور دہشت سے لرزہ ہو جاتے ہیں اور ان کو
 گروہ کے اتحاد اور گروہی مطوت و جدوت کا احساس ہوتا ہے۔
 شادی بیاہ کے ضوابط بھی ان سے کچھ کم اہم نہیں ہوتے۔ گرفتاری
 یا خرید کے ذریعہ شادی کا جو رواج تھا، اس کا اگر یہ مفہوم لیا جائے کہ زمانہ قدیم
 میں جو شخص جس صورت سے چاہے پکڑا یا خرید کر شادی کر سکتا تھا تو
 یقیناً حقیقت سے بعید ہوگا۔ گروہی نظام کا یہ ایک لازمی جز ہے کہ مرد اپنے
 گروہ اور اپنی نسل سے باہر ہی شادی کر سکتا ہے، بلکہ اکثر اس دوسرے گروہ

کو بھی متین کر دیا جاتا ہے جس میں شادی ہو سکتی ہے۔ بعض فرقوں کے قوانین اور بھی زیادہ مشرح ہوتے ہیں۔ ان میں عمر اور خاندان کی بھی تشریح کر دی جاتی ہے۔ ان کے یہاں کورٹ شپ یا منگنی کا دستور ہم سے مختلف ہوتا ہے اور بعض صورتوں میں تو جاہلیں کے تعلقات اس قدر ڈھیلے اور چھٹے ہوتے ہیں کہ حیرت ہوتی ہے۔ لیکن اکثر امور میں یہ ضابطہ ہمارے یہاں نئے ضابطہ سے سخت ہوتا ہے اور اس کی خلاف ورزی کی سزا بہت شدید ہوتی ہے۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ نفس ضابطہ کے جو دین تو شبہ نہیں اگرچہ اس کے بعض پہلوؤں میں غلطی موجود ہو۔ یہ تو ہم یقین کے ساتھ کہیں کہہ سکتے کہ آیا فرقہ کے ان قوانین کو جن سے رشتہ داروں کے مابین ازدواجی تعلقات کو ناجائز قرار دیا جاتا ہے جلی نفرت سے قوی کرتے ہیں یا نہیں، مگر اس میں شک نہیں کہ ان کو سخت ترین ممنوعات سے ضرور قوی کیا جاتا ہے۔ نیز شادی کے اسی پہلو ہی پر گفتا نہیں کیا جاتا، بلکہ اجتماعی رواج اور مذہبی احکام کے ذریعہ اس رشتہ کی منزلت کو بلند کر دیا جاتا ہے۔ لباس زیور نقش و سرود میں صنّاعی و قانون لطیفہ کا اظہار ہوتا ہے۔ آگ کے گرد ایک مقدس دعوت ہوتی ہے جس میں نسلی دیوتا شہر یک ہوتے ہیں۔ یہ چیزیں اس نطق کی اہمیت میں اور بھی اضافہ کر دیتی ہیں۔

بعض موسم کار و بار کے ہونے اور کاٹنے کا زمانہ ریش و خریف اور فصل بہار کا آغاز لئے مناسب ہوتے ہیں اور است پیشہ اور چراینے والی اقوام کے لئے بہت اہم اوقات ہوتے ہیں۔ ان مواقع پر بالعموم بہت شہوع و خفوع کے ساتھ دعائیں مانگی جاتی ہیں۔ جن مقامات پر بارشیں کی زیادہ ضرورت رہتی ہے وہاں برسات کے موقع پر ہی تمام عبادتیں اور قربانیاں ہوا کرتی ہیں۔ زردنی قوم کے یہاں بھی طریقہ رائج ہے۔ یہ رسوم کئی روز تک ہوتی رہتی ہیں۔ بجلی اور بادل کے لئے خاص علامت بنائے جاتے ہیں۔ اور طرح طرح کی تیاریاں کی جاتی ہیں، جو بعض صحیح اخلاقی طریقوں کے تقاضا کا باعث ہوتی ہیں کیونکہ

اس وقت مجبوروں اور دیوتاؤں کی رضا جوئی کا خیال بہت ہی زیادہ ہوتا ہے۔

زیونی قوم کا آدمی اپنے مجبوروں کے حضور میں نہایت صدق دل سے دعا مانگتا ہے تاکہ اس کی دعا مستجاب ہو۔ کیونکہ اگر اس کی دعا قبول نہ ہوئی تو پانی نہر سے گھا اور قحط پڑ جائے گا۔ وہ نرمی سے گفتگو کرتا اور مہربانی سے ملتا ہے کیونکہ دیوتا ان لوگوں کا خیال نہیں کرتے جو دوسروں سے سختی سے ہمیشہ آتے ہیں۔ دعا مانگنے سے چار روز قبل اور چار روز بعد تک وہ حد سے زیادہ تقویٰ اور برہمیز گاری سے کام لیتا ہے۔ دعا کے دن قربانی ہوتی ہے تب نہیں جا کر مجبور و راضی ہوتے ہیں۔

نمری نظرات سے بھی متبرک ایام پیدا ہوتے ہیں۔ ہر قوم ہفتہ میں ایک دن تعطیل مناتی ہے۔ قدیم فرقوں میں بھی یہی دستور تھا۔ دراصل یہ دن محض کام کاج سے امتناع کا تھا، اجتماعی و مذہبی اہمیت اس کو بعد میں حاصل ہوئی ہے۔ بہر حال یہ تمام تہوار گروہ کے اقتدار کا شعور پیدا کر دیتے ہیں۔ اور ان میں جو رسوم ادا ہوتی ہیں ان سے شعوبی ہمدردی اور مشترک مقاصد کا احساس ترقی کرتا ہے۔

جنگ جنگ چونکہ بالخصوص ایک خطرناک موقع ہوتا ہے۔ اس لئے اس سے بغض رسوم کا اصل مفہوم اور ان کی اہمیت

اچھے طور پر واضح ہو جاتی ہے۔ جنگ سے پہلے باہمی مشورہ سحر اور ٹوٹے لڑائی کی تصاویر اور حالت جنگ میں سرگروہوں یا سرداروں کی اطاعت کے لئے مجبور ہونا، عام خطبے کا احساس یہ تمام باتیں تو جب کو خاص طور سے اپنی طرف جذب کرتی ہیں کسی قسم کی غفلت نہیں ہونے پاتی۔ شکست غضب الہی سے تعبیر کی جاتی ہے اور کہا جاتا ہے کہ یہ کسی دستور یا قانون کی خلاف ورزی کا نتیجہ ہے۔ فتح کی صورت میں سارے فروغ ہو کر جشن مناتا ہے جو لوگ جنگ میں کام آتے ہیں ان کا ماتم ہوتا ہے۔ میدان کارزار کی فضیلت اس قدر نمایاں داہم ہو جاتی ہے اور اس کو اتنی قدر و منزلت

کی نگاہوں سے دیکھا جاتا ہے کہ یہی گروہ کی پسند کو ظاہر کرنے کے لئے کلی لفظ بن جاتا ہے یونانی لفظ "اریٹ" اور لاطینی "درچو" میں بھی یہی ہوا ہے۔ یہ الفاظ اب واضح طور پر فوجی تفوق کے لئے مستعمل نہیں لیکن ابتداءً یہ اسی کے لئے مخصوص تھے۔

مہمان داری اس زمانہ میں جب کہ آدمی بے خوف و خطر سفر کرتا ہے۔ اور اکثر مہمانوں کی آمد رفت رہتی ہے۔ مہمان داری کو غیر معمولی واقعات میں سے شمار کرنا دشوار امر ہے لیکن پہلے زمانہ میں مہمان کی آمد پر جو رسوم ادا کی جاتی تھیں اور ان کو جس قدر اہمیت دی جاتی تھی اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مہمان داری ان کے یہاں ایک مرحلہ عظیم ہے۔ اور اس کے رواجوں کو نہایت مقدس خیال کیا جاتا تھا۔

اولیسس ساہلوں سے کہتا ہے کہ ہم اس سرزمین پر اتنے تیرے قدموں تک اس امیدیں آئے ہیں کہ شاید مہمان کی خاطر تواضع کا بدپس سلوک یہاں کے باشندے ہمارے ساتھ روا رکھیں یا ہم کو کوئی ایسی شے دیں جو عام طور سے مسافروں کے نذر کی جاتی ہے۔ حضور دیوتاؤں سے ڈریں، کیونکہ ہم سال ہیں اور زلیوس ساہلوں اور مسافروں کا دیوتا ہے اور ہمیشہ ان کے ساتھ رہتا ہے۔

مہمان نوازی کا فرض بالعموم کل اقوام عالم میں مسلم ہے۔ ولیسطر مارک نے مختلف قوموں اور مختلف نسلوں کی مہمان داری کے قاعدوں کو جمع کیا ہے۔ ان سے حقیقت بالاصاف طور پر ظاہر ہو جاتی ہے۔ ہندوستانی، یونانی، عرب، افریقی اور دیگر اقوام عالم میں بالاشفاق مہمان کا حد سے زیادہ احترام کیا جاتا ہے۔ میزبان اپنے مہمان کی عزت و آبرو جانے میں کسی بات سے بھی دریغ نہیں کرتا۔ اس کو اپنی بیٹی کی آبرودینی منظور ہوتی ہے لیکن مہمان کی بے عزتی منظور نہیں ہوتی۔ بنی اسرائیل میں مسافر کا شمار تیرہوں اور یواؤں کے ساتھ ہوتا ہے۔ رومیوں کے یہاں مہمان کے فرائض اعز و اقربا سے بھی زیادہ ہیں۔ افلاطون کہتا ہے کہ جس شخص کو عاقبت کا

ذرا سا بھی خیال ہوتا ہے وہ اپنی عمر میں مہمان آزاری کا کبھی مرتکب نہیں ہوتا۔ ظاہر ہے کہ مہمان کا اس قدر احترام نفس نیک دلی پر مبنی نہ تھا۔ گروہی زندگی کا سارا کردار مہمان کی اس آؤ بھگت کے مخالف ہے۔ لفظ مہمان لاطینی لفظ ہو سٹس کے مراد ہے اور اسی لفظ سے ہوسٹائل ماخوذ ہے۔ انگریزی میں جس کے معنی معاند کے ہیں۔ قدیم لوگ نوادار دیا مہمان کو غیر معمولی طور پر طاقت و خیال کرتے تھے۔ یہ خیال عام تھا کہ مہمان سو دو زبانوں دونوں کا باعث ہو سکتا ہے، اس لئے ضروری تھا کہ اس کی خدمت میں کوئی دقیقہ نہ اٹھا رکھا جائے۔ یہ خیال تو ہر وقت پیش نظر نہیں رہتا کہ بے خبری میں فرشتے آکر مہمان ہو جاتے ہیں لیکن اس امر کے باور کرنے کے لئے وجہ ہے کہ مہمان کی آمد کو خوش قسمتی یا بد قسمتی کی دلیل خیال کیا جاتا تھا۔ یہ سچی بات ہے کہ ایک ساتھ کھانے اور جسمانی لمس کو سا حرا نہ خیال کی بنا پر زیادہ اہمیت دی جاتی ہو کہ برکت دینے اور لعنت کرنے کے بھی ذرائع ہیں۔ واپس کو عبور کرنا یا قید کی رستی کو چھوٹنا یا نمک کھانا ایک جہ یہ حق قائم کر دیتا ہے۔ عبادت گاہوں میں دیوتاؤں کو چھو لینا مفرد کو مومن کو دیت ہے۔ قربان گاہ کو ہاتھ لگا لینے کے بعد حرم ایسے آپ کو محفوظ خیال کرتا ہے۔ غرض کہ مہمانداری کے تمام دستور فریضہ قصاص کے برعکس ہیں دونوں روانہ مذہبی فریضہ کی نوعیت رکھتے ہیں بلکہ مہمانداری کے فرائض کی بنا پر بعض اوقات مہربان ایسے شخص کی حفاظت کرنا ہے جس کا تقاب کرنا اس پر نفس قصاص۔ قصاص اپنی معاندانہ نوعیت اور تفریق انداز دانے انفال سے ایک گروہ کو دوسرے سے الگ کرنا ہے اور مہمان آزاری عارضی طور پر اپنے اور پرانے گروہ کے امتیاز کو اٹھا دیتی ہے مہمانداری مذہبی احکام کی بنیاد پر ایک ایسا ذریعہ نکلا رکھتی ہے جو آئندہ چل کر تجارتی اور اجتماعی تعلقات میں وسیع ہو جاتا ہے یہ قبیلوں اور افراد میں انسانیت دہرادی باقی رہنے کا ایک ذریعہ ہے۔

رواجی اخلاق کے محاسن و مسا

رواج کی نوعیت اور اس کے طریق نفاذ پر بحث کرتے ہوئے ان محاسن و معائب کی طرف اشارہ کر چکے ہیں لیکن اخلاق کی آئندہ ترقی کے خیال سے ان کا خلاصہ مکرر درج ذیل کرتے ہیں۔

وضع مہیارات خیر یا عوایب ایک معیار ہے جو کچھ عقلی اور کچھ اجتماعی نوعیت رکھتا ہے، یہ تو ہم پہلے ہی بیان کر چکے ہیں کہ رواج ایک حد تک فلاح کے عقلی خیالات پر مبنی ہوتا ہے۔ فلاح کے تصور میں قسمت کے معمول کو خلاف عقل نہ خیال کرنا چاہیے۔ کیونکہ اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ فلاح کے صحیح اسباب سمجھ میں نہیں آتے ہیں۔ ممکن ہے آئندہ تئیس صحت و بیماری کے متعلق ہماری ناواقفیت کا ایسا ہی مذاق اڑائیں۔ گروہ کے لوگ جس بات کو اہم خیال کرتے ہیں اس کو رواج یا دستور کا لباس پہنا دیتے ہیں۔ بعض افعال کو وہ جائز قرار دیتے ہیں اور بعض کو ناجائز و مذموم کہتے ہیں۔ انضباط حیات میں من رسیدہ بزرگوں اور اسلاف کے تجربوں سے فائدہ اٹھاتے ہیں۔ اس حد تک ان کا عقل یقیناً مطابق اخلاق ہے ایک حد تک وہ عقلی اور اجتماعی معیار سے بھی کام لیتے ہیں۔ کیونکہ دستور کو سب کے لئے یکساں اور اس کی عقل کو بھول رکھنا اس امر کی عین دلیل ہے۔ علاوہ ازیں جب ان کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہمارے معبود بھی اسی میں خوش ہیں تو پھر جس قدر بھی وہ اہمیت دے سکتے ہیں اس کو دیتے ہیں۔ تاہم دستور کے معیار و معانی صرف جسمانی طور پر مقبول ہوتے ہیں۔ اکثر رواج خلاف عقل اور بعض مہرت رساں بھی ہوتے ہیں لیکن ان میں عادت کو بہت بڑا دخل ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جب بھی کوئی بندہ خدا ان کو عقل کی کسوٹی پر پرکھنا چاہتا ہے تو اس کی مخالفت کی جاتی ہے اور اکثر سمتہ نے

کہا ہے کہ چین کے بعض علاقوں میں جنوب روپیہ دروازے رکھنا زیادہ مفید ہے کیونکہ موسم گرما میں اس طرف سے ہوا خوب آتی ہے لیکن چینوں سے جب یہ کہا جاتا ہے کہ ”تم جنوب روپیہ دروازے کیوں نہیں رکھتے؟“ تو اس کا وہ صرف اس قدر جواب دیتے ہیں کہ ہمارے یہاں جنوب روپیہ دروازہ رکھنے کا دستور نہیں۔“

ان غیر معقول یا نیم معقول رواجوں میں ایک اور بھی خرابی ہے اور وہ یہ کہ قوت بے لک صرف ہوتی ہے۔ ادنیٰ بات کو اس قدر اہم اور موثر کر دیا جاتا ہے جتنا کہ فی الحقیقت کسی ضروری بات کو نہ ناچاہیے تھا۔ معمولی امور میں تقبیح اوقات ہو جانے کی بنا پر اہم قانونی معاملات تعرض تغافل میں پڑ جاتے ہیں۔ حیات اخلاقی یہ تقاضا کرتی ہے کہ لوگ افعال کی اہمیتوں کو صحیح طور پر سمجھیں۔ اگر کل یا ادنیٰ باتوں کو ہتھم یا نشان قرار دیا جائے تو صرف یہی خرابی نہیں ہوتی کہ حقیقی امور قرار واقعی اہمیت حاصل کرنے سے قاصر رہتے ہیں، بلکہ کہ دار کی آئندہ ترنی میں بھی رکاوٹ واقع ہوتی ہے۔ اس سے کہ دار میں ایسی باتیں داخل ہو جاتی ہیں جن کو بعد میں نکالنا پڑتا ہے اور اس وقت اس اخراج سے سخت نقصان ہوتا ہے کیونکہ خرابیوں کے ساتھ محسن باتیں بھی خارج ہو جاتی ہیں۔ ظاہر ہے کہ جہاں جودوں اور دیوتاؤں کے ناراض ہو جانے کے اس کثرت سے اسباب مہیا ہوں اور رواج کی ذرا سی خلاف ورزی ان کے بوش غضب کو مشتعل کر سکتی ہو تو اس کے فرو کرنے کے لئے بھی معقول ہمت اور کافی محنت کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس لحاظ سے اخلاق کو کفارہ کی نوعیت بھی حاصل ہو جاتی ہے۔

محسوسات۔ جس قسم کے محرکات رواج سے پیدا ہوتے ہیں ان کے اعتبار سے تو رواج اس سے کہیں بہتر معلوم ہوتا ہے جیسا کہ متقدمین ہمرٹ اپنسر وغیرہ نے اس کو ظاہر کیا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ رواجی منومات میں خوف کی آمیزش ہوتی ہے۔ فونی عداوتوں میں

جذبہ غضب شامل ہوتا ہے لیکن اجتماعی ماحول ان کو بھی حد اعتدال پر لے آتا ہے، کیونکہ کسی ممنوعہ شے کی خلاف ورزی سے صرف مجرم ہی نہیں بلکہ سارا گروہ مورد آلام ہو جاتا ہے۔ اس لئے یہ اجتماعی خوف ہے نہ کہ انفرادی کمزوری۔ انتقامی جذبہ کے متعلق یہ بدرجہ اولیٰ صحیح ہے۔ اس میں شک نہیں کہ خون کا معاملہ ذاتی نہیں بلکہ زیادہ تر اجتماعی ہوتا ہے، اس میں دوسروں کی خاطر یا یوں کہئے کہ قوم کے خیال سے انسان اپنی جان خطرے میں ڈال دیتا ہے۔ اس لحاظ سے یہ جذبہ انتقام بہرہ ورانہ جذبہ انتقام ہے۔ ذاتی حملہ کے جواب میں اس قسم کے جذبہ سے متعلق ہو جانا تو ضرب بد اخلاقی ہوگی۔ خواہ مخواہ مرموز آزاری بھی بلاشبہ مذموم ہے۔ لیکن جس صورت میں اصول کے مطابق اور دوسروں کے اعانت کی خاطر انتقام لیا جائے تو اس کو بد اخلاقی نہیں کہہ سکتے، بلکہ یہ تو عین اخلاق ہے۔ جذبات خوف و انتقام کے علاوہ اور بھی بہت سے محرکات ہیں۔ مثلاً بردارنہ الفت پرانہ شفقت جیسی کشش کے علاوہ جانین میں کسی حد تک محبت، مہم و مقدس اشخاص کا احترام، قربہ کے بھائیوں سے وفاداری ان سب کو گروہی زندگی میں یوں ہی نہیں چھوڑ دیا جاتا، بلکہ ان کی عادات کو راسخ و قائم کر کے کمال اطمینان کر لیا جاتا ہے۔ لیکن جو محرکات فکر و تامل کو ظاہر کرتے ہیں مثلاً فرض شناسی یا خیر سے محض خیر ہونے کی بنا پر محبت ان کا اس وقت تک احساس نہیں ہو سکتا جب تک کہ اخلاقی تصور زیادہ صاف نہ ہو جائے اور خیر بزرگ یا راس الفضائل اور جزوی یا فوری تنقیبوں میں تفاوت نہ معلوم ہونے لگے۔ ان تصورات کے ارتقا کے لئے انفرادیت کا نشو و نما ضروری ہے اور یہ بھی ضروری ہے کہ اقامت دار و آزادی انفرادی اغراض و قومی مہم ہودی میں وہ تضاد پیدا ہو جو بہتر متہدن حالت میں ناگزیر ہے۔

جب ہم شعوبی اور رواجی اخلاقی کے ”کیا“ پر غور کرتے ہیں تو یہ حقیقت فوراً منکشف ہو جاتی ہے کہ وہ اسباب جو اغراض کو وسیع اور نصب العینی بنا دیتے ہیں ان اسباب کی نسبت کم عمل کر رہے ہیں

جو مشترکہ اور اجتماعی اغراض و قواعد میں مسیر ہوتے ہیں یہ ہم پہلے ہی کہہ چکے ہیں کہ اس میں حافظہ اور وہم کو مل کر نئے کا بہت بونچ ہوتا ہے۔ گزشتہ زمانہ کی روایات و فسانے مذہبی گیت ایک قسم کی ذہنی حیات قائم رکھتے ہیں جس کی ایسی ہی قدر کی جاتی ہے جیسی کہ جسمانی کمزوریوں کی۔ لیکن چونکہ اس زندگی میں استدلال اور انتخاب و پسند وغیرہ کے عقلی افعال نہیں ہوتے اس لئے اس کے نصب العینوں میں رسائی اور قوت کی کمی ہوتی ہے۔ اسی قسم کی ذہنی دروہانی زندگی کے لئے ان محرکات کی ضرورت ہوتی ہے جن کا اسنادہ باب میں ذکر آئیگا۔ اس کے برعکس ”کیا“ کے اجتماعی پہلو شعوبی اخلاق کے اندر پوری طرح سے جاگزیں ہوتے ہیں۔ اس جگہ ابن الاور کے حکم امادہ کی ضرورت نہیں جن پر باب ہذا و باب مابعد میں بالتفصیل بحث ہو چکی ہے۔ صرف اس قدر بتا دینا ہے کہ گو کہ وہ کامیاب معیار اخلاق اجتماعی ہوتا ہے لیکن شعوری طور پر نہیں بلکہ غیر شعوری طور پر یا یوں کہو کہ یہ میسار ایک اجتماع اور موسائی کامیاب تھا تو ہوتا ہے لیکن ایسا اختیار نہیں ہے جس کو ہر شخص خود فکر کے بعد اپنے لئے انتخاب کرتا ہے۔ وہ اس پر صرف رسماً یا سنت ہوتا ہے۔ چونکہ وہ فرقتے یا جھٹے کے اندر ہے اس لئے وہ اس سے ہم دور و راج کے مطابق مل کر رہتا ہے۔ وہ اس قدر خود غرض نہیں ہو سکتا جتنا کہ وہ جو وہ زمانہ کا انفرادیت پسند ہوتا ہے۔ نہ وہ اس قسم کی انفرادی قیاس کا تصور کر سکتا ہے اور نہ اس کے پاس اس کے حاصل کرنے کے ذرائع ہوتے ہیں۔ کہ وہ اس وسیع مہنی میں اجتماعی بھی نہیں ہو سکتا جس مہنی میں کہ اس زمانہ کا آدمی اجتماعی ہوتا ہے۔ ممکن ہے کہ وہ اس قدر غریب و محاش یا بد معاش نہ ہو سکے جیسا کہ اس زمانہ کا آدمی ہوتا ہے لیکن اس سے وہ سیرت بھی پریرا نہیں ہو سکتی جس کی بنا پر مخالفوں کا مقابلہ کرنا پڑتا ہے۔ اخلاق کا میر و اپنی پوری بالیدگی کو اسی وقت پہنچتا ہے جب وہ دوسروں سے اپنے حقوق کے لئے لڑتا ہے برائی پر چڑھتا اور اس کی مخالفت کرتا ہے اور بالآخر دنیا کو ستر کر لیتا ہے۔

انضباط سیرت حکم سیرت کے قائم کرنے میں رواجی اخلاقیات کا ایک پہلو
 اتوی ہوتا ہے کہ گروہ اپنے افراد کو ان طریقوں سے عمل
 کرنے کی تعلیم دیتا ہے جن کو وہ پسند کرتا ہے اور اپنے افراد میں عادات پیدا
 کر کے ان پر عمل کراتا ہے۔ اس میں کمزوری صرف اس قدر ہوتی ہے کہ عادت
 کا عنصر بہت زیادہ اور آزادی و اختیار کا عنصر بہت کم ہوتا ہے۔ یہ مسمولی
 آدمی کو نواٹھائے رکھتا ہے۔ مگر غیر مسمولی آدمی جو آگے بڑھ سکتا ہے اسے
 دبا ئے رکھتا ہے۔

باب

دستور سے ضمیر کی طرف لوگوں کی اخلاقی شخصیت کی جانب ترقی

تقابل و تضاد

سطح ثالث کے معنی | اخلاق کو کامل اس وقت کہا جاسکتا ہے جب کہ آدمی صواب کو پہچانے اور خیر کو آزادی کے ساتھ اختیار کر لے اس کے حصول میں بدل و جان مشغول ہو اور ایسی تدریجی اجتماعی ترقی کی جستجو میں رہے جس سے سوسائٹی کا ہر فرد بہرہ اندوز ہو۔ مگر وہی اخلاق نے دستور سے ایک معیار تو قائم کیا لیکن یہ معیار شخصی ہونے کے بجائے اجتماعی تھا۔ یہ افعال کو پسند و ناپسند تو کرتا تھا یعنی اس میں تصور خیر تو تھا لیکن اس خیر کی شخصی طور پر جانچ اور پرکھ نہیں ہوتی تھی۔ اس کو افراد کی اعانت تو حاصل تھی لیکن وہ ارادہ ایسا نہیں کرتے تھے بلکہ تربیت کے اثر لذت کے شوق تکلیف کے ڈر یا عادت کی مجبوری سے کہتے تھے۔ یہ عادت اور اجتماعی اثر کی بدولت سلامت روی تو پسند کرتا تھا لیکن ایسی سہرت نہیں قائم کرتا تھا جس سے پسند کی بنیاد پر افعال بہرہ مند ہوں۔ اس نے افعال جذبات

میں ایک قسم کا اتحاد تو پیدا کیا لیکن یہ اتحاد محض غیر شعوری تھا نہ کہ دانستہ طور پر اجتماعی۔ آخر میں ہم اس کے متعلق اس قدر اوجھیں گے کہ یہ ایک خاص قسم کا نظام قائم رکھنے کے لئے تو قابل تھا لیکن ترقی کا محافظ و معین ہرگز نہ تھا۔ پس ترقی کے معنی یہ ہیں کہ عادات ناگوار ہوں و چرا قبول کرنے کے بجائے معیار قائم کرنے اور قیمت معلوم کرنے کا کوئی عقلی طریقہ ہو۔ (۲) بے تحجے و بے رحمی گروہ کی عافیت کو اپنی عافیت خیال کرنے اور گروہ کی ضرورتوں کو جلی اور عادی طور پر پورا کرنے کے بجائے ارادی و شخصی پسند اور غرض ہونی چاہیئے (۳) انفرادی ترقی کا عام شوق ہو اور ساتھ ہی اس مطالبہ پر بھی زور دیا جائے کہ اس ترقی میں سب شریک ہونگے یعنی اپنی اور ہر شخص کی فلاح و بہبود مقصود ہو۔

ناگزیر تضاد اس قسم کے ترقی میں دو تضاد پیش آتے ہیں۔ اخلاقیات اور جو دو پہلے ہی سے تھے لیکن پہلے یہ اخلاقیات اختلافات معلوم نہ ہوتے تھے جب تک انسان اپنے گروہ کے ساتھ پوری طرح مربوط ہے یا اس کے رسم و رواج سے مطمئن ہے اس وقت تک وہ کسی قسم کی مخالفت نہیں کرتا۔ لیکن جب ترقی ہوتی ہے تو تضاد محسوس ہونا شروع ہو جاتا ہے۔ یہ تضاد مندرجہ ذیل قسم کے ہیں۔

(۱) گروہ کا اقتدار اور اس کے مقاصد فرد کی آزادی اور اس کے ذاتی مقاصد سے تضاد ہوتے ہیں۔ (۲) نظام اور ترقی کے مابین اور عادت و اصلاح کے مابین تضاد ہوتا ہے۔

یہ ظاہر ہے کہ ان دونوں تضادوں میں بہت قریبی تعلق ہے۔ بلکہ اگر زیادہ غور کیا جائے تو دوسرا تضاد پہلے تضاد ہی کا ایک صورت معلوم ہوتا ہے۔

کیونکہ باب مابقی میں ہم بیان کیے ہیں کہ دستور کی پشت پناہ سارے گروہ کی متحدہ قوت ہوتی ہے اور اس کے غیر معقول و عقلی حصے جن پر محض عادتاً عمل کیا جاتا ہے ان کی بھی ایسی سمجھتی کے ساتھ پابندی کی جاتی ہے جیسی کہ

مقبول اور ضروری چیزوں کی۔ یہ خیال ہو سکتا ہے کہ قوم کو متحدہ طور پر ترقی کرنی چاہیے سب مل کر ایسے تمدن کی بنیاد ڈالیں جس میں آزاد خیالی اجتماعی معیاروں کا پورا پورا اہتمام کرے، سیاسی آزادی حکومت کی ترقی کے پہلو پر پہلو رہے اور ذاتی اغراض میں دوسروں کی فلاح کا خیال نظر سے اوجھل نہ ہونے پائے۔ ایک بچہ جدوجہد کے بغیر جوان ہو کر پورے طور پر صاحب اخلاق ہو سکتا ہے یہی حال قوم کا ہونا چاہیے، لیکن بالعموم ایسا ہوتا نہیں۔ ترقی کا جہد کے بغیر نصیب نہیں ہوتی اور اس جہد کا پہلا رخ فرد و گروہ کی کشمکش ہے۔ گروہ میں خود سرائی جہلتیں اور خواہشیں تو پہلے ہی سے موجود ہیں لیکن ان میں ابھی کچھ خامی تھی جس کی وجہ سے ان کے اظہار کے لئے کافی محرک نہیں ملتا تھا۔ اگر ایک شخص کے سامنے قبضہ کرنے کے لئے کچھ نہ ہو یا ہونے کے برابر ہو، تو وہ قبضہ کرنے کی پوس کو پوزی طرح کیونکہ ترقی دے سکتا ہے۔ ان خواہشوں کے عدم ترقی تک ایک حد تک توجہ و جتنی کہ گروہ ان کو دبائے رکھتا تھا، اور جو گروہ ان کو دبائے رکھتے تھے معاشرتی اور ملکی حالات ان کی سادہت کرتے تھے۔ بایں ہمہ ان کا کسی حد تک وجود ضرور تھا۔ اور زیادہ اجتماعی قوتوں کے مقابل میں ان کا اظہار ضرور ہو جایا کرتا تھا۔ جو شے درحقیقت فرد اور گروہ کی کشمکش کو اس قدر سخت اور اتنی طویل کر دیتی ہے وہ یہ ہے کہ فطرت انسانی میں انفرادی اور اجتماعی دونوں خصوصیات جمع ہیں۔ کائنات فطرت انسانی کی ان خصوصیات کو "غیر اجتماعی اجتماعیت" کے نام سے موسوم کرتا ہے۔ انسان نہ اپنے ہمنفسوں کے ساتھ بناہ سکتا ہے اور نہ ان کے بغیر۔

انفرادیت گروہ کے معیار اس کی اغراض و اہمیت کے سامنے

فرد کا اپنی آراء و اعتقادات اپنی آزادی و اغراض کا مدعی

ہونا انفرادیت کے نام سے مشہور ہے۔ ظاہر ہے کہ اس قسم کا دعویٰ کو دار کی ایک نئی سطح قائم کرتا ہے۔ اس سطح پر عمل شخصی و ارادی ہونا چاہیے۔ یہ بھی ظاہر ہے کہ یہ سطح گروہ و رواج کی سطح سے یا تو بہتر ہوگی یا بدتر۔ ابتداء تو ممکن ہے یہ بغیر مال

بحرانی نظر آئے۔ کیونکہ قدیم یا جدید یاں اتحادی جاتی ہیں قدیم مذاہب ائمہ
 پر مبنی اور ہنرمائی نہیں کرتے تھا فتور اور چالاک افراد پیش پیش ہو کر اپنے ہمنسوں
 کی کمزوری اور سادگی سے فائدہ اٹھاتے ہیں۔ ہر شخص کو توصل صاحب نظر ہوتا ہے۔
 کرتا ہے موصطافیہ کا دور یونان میں احیائے علوم کا دورا کی میں رومانیت کی تحریک
 مغربی یورپ میں جرمنی انقلاب زمانہ حال میں انفرادیت کی مختلف حالتوں کی
 مثالیں ہیں۔ اجتماعی اقتصار اور رسم و رواج کی مخالفت قوم و فرد دونوں
 کی تباہی کا باعث ہو سکتی ہے لیکن اس قسم کی یکطرفہ انفرادیت سے نئے رسم
 کے مصلحین پیدا ہونا لازمی ہیں۔ نئی قسم کے اندرونی تعلقات ظاہر ہوتے ہیں۔
 معاشرت صنعت و تجارت کی آزادی کے ساتھ نو تنظیم کی جاتی ہے۔ ہر لوگ نئے
 حالات کو قبول کر کے آزادی کے ساتھ ساتھ اپنی ذمہ داری کو بھی تسلیم کرتے
 ہیں۔ جو جذبہ کے بجائے عقل سے پسند کی رہنمائی کرتے ہیں جن کا سرست کے
 علاوہ رحم و انصاف بھی طرح نظر ہوتا ہے ایسے لوگ صاحب اخلاق ہو جاتے ہیں اور
 اس سے نئی قدر و منزلت حاصل کرتے ہیں۔ چونکہ بین حیثیت مجموعیہ عام تحریک
 انفرادیت کی تحریک ہوتی ہے اس لیے اخلاقی ترقی کے واسطے ضروری ہے کہ
 فرد ایک اصلاح یافتہ فرد ہو یعنی یہ شخص اپنے پسندیدہ محسوسات اور ذمہ داری کے
 اعتبار سے تو اپنے آپ کو فرد خیال کرے لیکن مفاد اور ہمدردیوں میں جس شے کو توجہ
 خیال کرتا ہو اس کے اعتبار سے اپنے آپ کو اجتماع کا جز سمجھے۔ اگر ایسا نہ ہو تو انفرادیت
 کے معنی بد اخلاقی کی طرف ترقی کرنے کے ہوتے۔

۲۔ اس انقلاب کے اجتماعیاتی اسباب

وہ اسباب جو روحی اور گردہ ہی اخلاق کو شخصی اور شعوری اخلاق میں
 تبدیل کرتے ہیں نہایت ہی مختلف ہو سکتے ہیں جس طرح بچوں اور جوانوں کی ہیرت
 مختلف طریقوں سے بچتے ہوتی ہے مثلاً بعض اوقات کامیابی و کامرانی سے

بعض اوقات مصیبت پڑتی ہے کبھی رفتہ رفتہ مصلوبات کے بڑھنے سے کبھی کسی سخت ترین جذبہ کے مقابلہ سے۔ یہی حال اقوام کا بھی ہے بعض قومیں موجودہ بائیسہ گان جاپان کی طرح تکجنت باہر کی تحسار کی اور فوجی قوتوں سے ہلکار ہو جاتی ہیں۔ بعض میں قدمائے یونان کی طرح اندرونی تحریک شروع ہو جاتی ہے اور معاشی علمی سیاسی مذہبی ترقی ہونے لگتی ہے۔ یا یہ ہوتا ہے کہ قومی مصائب قدیم معیاروں کو زبرد زبرد کر دیتے ہیں جیسا عبرانیوں میں ہوا۔ مگر اس انقلاب کے چار اسباب خاص طور پر قابل ذکر ہیں اور کم و بیش ہر قوم میں ان کا عمل ضرور ہوتا ہے۔

معاشرتی اثرات قدیم نسلی گروہ یا مشترک خاندان کی تخریب میں معاشرتی اثرات کا عمل اکثر قوموں کی تاریخ میں نمایاں معلوم ہوتا ہے۔ قبیلہ

اس قسم کی شکاری یا سادہ طریقہ کی زراعتی زندگی میں اچھی طرح سے رہتا ہے جس کی نظر اسٹریلیا اور امریکہ کے قدیم باشندوں میں ملتی ہے یا جیلے زمانہ میں آئرلینڈ کے کیلٹ اور اسکات لینڈ کے کوئٹائی فرقوں میں ملتی تھی۔ لیکن جب زراعت ترقی کر جاتی ہے تو یہ حالت باقی نہیں رہ سکتی۔ جن صورتوں میں علحدہ محنت کرنے یا ذاتی ملکیت رکھنے میں فائدہ نظر آتا ہے اس سے ایک حد تک انفرادیت ظاہر ہوتی ہے۔ اگر جیسے یا کسی بڑے جانور کا شکار کرنا ہو تو ایسی صورت میں تو شریعت اچھی معلوم ہوتی ہے لیکن چھوٹے جانوروں کے شکار میں مشاقت شکاری یہ خیال کرتا ہے کہ میں علحدہ زیادہ نفع میں رہوں گا۔ جب قدیم طرز زندگی کی جگہ تجارت و زراعت لے لیتی ہے تو یہ خیال اور بھی بڑھ جاتا ہے۔ کسان کو اس قدر سخت اور اتنی زیادہ محنت کرنی پڑتی ہے اور اس کا ثمر اس کو اتنی مدت کے بعد ملتا ہے کہ اس میں اختلافات سیرت بہت ہی نمایاں ہو جاتے ہیں۔ شکار اس قدر دلچسپ اور اس کا نتیجہ اس قدر قریب نظر آتا ہے کہ کچھ ہمت شخص بھی اپنا کام پورا کر لیتا ہے لیکن زراعت میں صرف بھانسنے ہی اپنی محنت کے ثمرات سے مستمتع ہو سکتا ہے اور وہ اپنی محنت کے ثمرہ میں

کابل و کمزور کو شریک کرنا نہیں چاہتا۔ تجارتی کاروبار میں بھی انفرادی ہوشیاری ہی پر نفع کا دار مدار ہے۔ ایک عرصہ تک نسبتاً انفرادی ہی طور پر تجارت ہوتی رہی۔ البتہ مسافروں کے قافلے باہمی حفاظت کے خیال سے ایک ساتھ سفر کرتے لیکن ان میں کسی قسم کی ترتیب یا نظام عمل نہ تھا ہر شخص اپنی ہوشیاری اور قابلیت پر بھروسہ کرتا تھا۔ علاوہ ازیں تجارت رواجوں کے باہمی مقابلہ اور خیالات کے تبادلہ کا بھی باعث ہوتی ہے۔ یہ سب باتیں مل کر گروہ کے مخصوص رواجوں کی حرمت کو باطل کر دیتی ہیں۔ فرقہ کے حدود میں تاجر اور مہمان دونوں کو داخل ہونے کی اجازت ہوتی ہے۔ قدیم زمانہ کی یونانی نوآبادیوں کے رہنے والے جس میں انفرادیت کی زبردست تحریک رونما ہوئی، اپنے ہمسد کے تاجر بھی تھے۔ جو وہ زمانہ میں یورپ کے وہ حصے جن میں تا حال قدیم شعوبی زندگی کے آثار نظر آنے ہیں وہی ہیں جن میں جدید تجارت کو کم دخل ہوا ہے۔

لیکن اگر ہم صنعت و حرفت کے ان مختلف طریقوں پر غور کریں جو بتدریج رائج ہوتے رہے ہیں، تو معاشی اثرات کا اچھی طرح سے اندازہ ہو جائے گا۔ قدیم اجتماع نیز تہذیب نو کے ابتدائی زمانہ میں خاندان میں ایک قوی معاشی وحدت ہوتی تھی۔ اکثر صنعتیں گھر کی چہار دیواری میں منفعت کے ساتھ کی جاسکتی تھیں۔ ان میں بھی شکار و زراعت کی طرح طاقتور اور چالاک شخص ہمیشہ اس فکر میں رہتا ہے کہ اپنی محنت علیحدہ کرے لیکن رواج پر اس عمل کا اثر اس قدر سخت ہیں ہوتا جتنا کہ حرفت کی ایک وسیع تنظیم کے لئے جو تین طرح۔ یعنی اختیار کئے جاتے ہیں ان کا ہوتا ہے۔ قدیم زمانہ میں ہمت امور کے لئے گروہ کی امداد ضروری ہوتی تھی۔ بڑے کاموں مثلاً ابراہم و مناد کی تعمیر وغیرہ کے لئے مشرق میں بیگار رائج ہوئی، لیکن اس سے گروہ کی قدیم ہمدردیاں اور امداد باہمی کے اکثر طریقے ناپید ہو گئے۔ روم یونان میں محنت و مشقت کے کام غلام کیا کرتے تھے۔ آزاد شہری علوم و فنون چھانگیری و جہان بینی میں ترقی کرتے تھے۔ اس سے چند

آدیوں کو ترقی کا موقع ملا، زبردست اور ذہین لوگوں کو عروج ہوا اور اس کے ساتھ ہی انفرادیت کے سلبی اثرات نے اپنا عمل شروع کر دیا۔ زمانہ حال میں سرمایہ داری تجارت اور صنعت و حرفت کی حکومت ہے۔ قوتوں کو مدد دینے اور فطری ذرائع سے استفادہ حاصل کرنے میں یہ طریقہ بیگارا اور غلامی کی نسبت زیادہ مفید ثابت ہوا ہے۔ نیز اس سے منظم طبائع کو ترقی کا بہت بڑا موقع ملتا ہے۔ اس زمانہ کے ماہرین صنعت و حرفت کے کارنامے گزشتہ زمانہ کے فاتحوں کے حالات سے زیادہ پیچیدہ ہیں کیونکہ ان کو نسبت زیادہ پیچیدہ حالات کا سامنا کرنا پڑتا ہے اور یہ زیادہ آدیوں کی معلومات اور برتریوں سے فائدہ اٹھا سکتے ہیں لیکن جدید سرمایہ داری بھی قدیم اخلاق کے لئے اسی قدر مہلک ثابت ہوئی ہے جس قدر کہ غلامی یا بیگارا گروہی زندگی اور دستور کے لئے ثابت ہوئی تھی۔ قرون وسطیٰ کا تو ذکر ہی کیا اس نے گزشتہ صدی تک کے اخلاق کو بیخ و بن سے اکھاڑ کے پھینک دیا ہے۔

علوم فنون کی ترقی علم عقل کی ترقی کا رسم و رواج پر براہ راست اثر پڑتا ہے۔ ایک قوم کے رسم و رواج کا دوسری قوم کے رسم و رواج سے جب مقابلہ کیا جاتا ہے تو ان میں فرق معلوم ہوتا ہے۔ اور ذہن میں اس فرق کی نسبت سوالات پیدا ہوتے ہیں۔ یہ ہم پہلے ہی بیان کر چکے ہیں کہ رسم و رواج میں کوئی نہ کوئی ایسی بات ضرور ہوتی ہے جس کی علت سمجھ میں نہیں آتی۔ بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ کسی رواج کی ابتداء بوجہ اس بھی وہ مرد یا ام سے فراموش ہو جاتی ہے۔ یا ایسا ہوتا ہے کہ جب معلومات کی ترقی ہوتی ہے تو اس سے اب وہ احوالات نہات امراض وغیرہ کے متعلق وہ معلومات و رسوم جن کو متقدمین اپنی ضعیف الاعتقادی سے سلامتی کا جزو لاینفک خیال کرتے تھے بے معنی اور لغو نظر آنے لگتی ہیں! بعض مذہبی رسوم اسرار و عیوب کی پناہ میں باقی رہ جاتی ہیں لیکن قوم کا زیادہ روشن خیال طبقہ ان کے کنارہ کش رہتا ہے۔ عقل کی ترقی رسم و رواج کے بجائے (جس میں زیادہ تر عادی اور دینی امور کو دخل ہوتا ہے) کسی معقول اصول زندگی کی طالب

ہوتی ہے۔

صنعت و حرفت اور علوم و فنون فرد کے لئے نئی نئی دلچسپیاں پیدا کرتے ہیں۔ صنعت کا کوئی عمدہ نمونہ یا فن کا کوئی عمدہ نمونہ گنتا ہی سادہ کیوں نہ ہو مگر دو گونہ رحمت کا باعث ہوتا ہے۔ یہ نمونہ کے لئے بھی باعث رحمت ہوتا ہے اور اس شخص کے لئے بھی جو اس کو استعمال کرتا یا اس سے مستفید ہوتا ہے۔ تقسیم عمل کا کردار میں آغاز ہو ہی چکتا ہے اب اس کو دعوت دی جاتی ہے۔ اہل صنعت اور اہل حرفہ میں انفرادیت ترقی کرتی ہے کیونکہ یہی وہ لوگ ہیں جو مسندروں اور محلوں کو تعمیر کرتے ہیں، موڑتے ہیں اور برتن وغیرہ بناتے ہیں۔ دیوتاؤں اور بہادروں کی ثنا و صفات کے راگ گاتے ہیں۔ خود اپنے کام سے ان لوگوں کے دل بڑھتے ہیں۔ فن جماعت میں رابطہ پیدا کرنے کے علاوہ یہ بھی کرتا ہے کہ بالعموم ایک اچھا صنایع اپنے کام کا خود ہی تقاد اور ایک کامل صاحب ہنر اپنے ہنر کا خود ہی قانون بن جاتا ہے۔ اس کے بعد اب ذرا غور کرو کہ ان لوگوں پر کیا اثر ہوتا ہو گا جو صنعت اور ہنر کے نتائج سے مستفید ہوتے ہیں۔ ان پر مسرت و اطمینان کی ایک نئی دنیا کے دروازے کھل جاتے ہیں جس میں ہر شخص بجائے خود داخل ہو سکتا ہے۔ شعوبہ زندگی میں انسانی مسرت کے ایسے اسباب میسر نہ تھے۔ پہلے زمانہ کے لوگوں کی تمام تر دلچسپیاں کھانے پینے، محنت و آرام، شکار کے پہچان و دھیمی جیسی جذبہ اور شرافت و لادہنی تک محدود تھیں۔ مزید دیکھی کے لئے خاندان کی سوسائٹی اور برادری کے گھر تھے۔ لیکن فنون کی ترقی فرد کو اس قابل کر دیتی ہے کہ وہ اپنے لئے ایک عمدہ مکان اور نفیس پوشاک تیار کر سکے۔ بڑھتی ہوئی ضروریات کی دھارت لکڑی اور مٹی و سنگیری کی بنی ہیں۔ ایک مضبوط اور شاندار معقرہ مستقبل کو زیادہ متعین کر دیتا ہے۔ ہر شخص یہ چاہتا ہے کہ اپنی اولاد کے لئے دولت پائیدار شکل میں چھوڑے۔ اس میں وہ اوروں سے بڑھ جانا چاہتا ہے۔ حرص کے اور دیاؤں پھلتے ہیں۔ رفتہ رفتہ زیادہ خود ستر ذات بن جاتی ہے۔ ہر ہی ضرورت کے ساتھ غیر کے منہ میں اضافہ ہوتا ہے۔ فرد کو اب گروہی مینار مطمئن نہیں کرتا۔

وہ چاہتا ہے کہ اپنی غیر فلاح کے لئے آپ اپنے طور پر کوشش کرے۔ اسے اکثر معلوم ہوتا ہے کہ اپنے لئے حصول خیر کے سب سے آسان اور سب سے یقینی دوسری طریقے ہیں یا تو یہ کہ اپنے ہمجنسوں سے کنارہ کرے یا کہ ان میں رہے اور ان سے اپنا مطلب نکالے۔ علمائے اپنی خود غرضی کا ثبوت پہلے طریق پر دیا ہے اور امرانے دوسرے طریق پر۔ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ علمائے امرانی برسرِ امتداد جماعت تمدن کے سارے عمل کو معدوم دے چند افراد کی نفع رسانی کا ذریعہ سمجھے بلکتی ہے جن قوموں نے علوم و فنون میں ترقی کی ہے ان میں ایسی جماعتیں بھی پیدا ہوئی ہیں۔ قدما کے یہاں غلامی اسی عمل کا ایک جز تھی۔ اس زمانہ میں دوسروں سے فائدہ اٹھانے کے اور بہتر طریقے نکل آئے ہیں۔ جب افراد ان قیود سے آزاد ہو جاتے ہیں جن کی وجہ سے ایک کی بہبودی کے ساتھ کل کی بہبودی وابستہ تھی تو پھر ان کی غرض و غایت اپنی ذاتی منفعت اور خود غرضی کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوتی۔ تمدن کی ترقی میں جہاں سسرت اور دہشگی کے زیادہ مواقع ہیں وہاں اخلاقی خطرات بھی ساتھ لگے ہوئے ہیں اور کم از کم اخلاقی خرابیاں تو اس کے لئے ناکزیر ہیں۔

اب خواہ یہ خرابیاں نفس پرستی پر مبنی علوم ہوں اور اس اعتبار سے روحانی زندگی کے منافی نظر آئیں جس کے لئے خارجی آثیا اور تعیشات محض فضول ہوتے ہیں یا خود غرضی و حرص پر ہو اس ہمدردی رحم و انصاف کے مخالف ہے جو انسانیت اور اجتماعی زندگی کی خصوصیات ہیں۔ دونوں صورتوں میں مجیدہ اشخاص ان خرابیوں پر جو تمدن کی ترقی کے ساتھ رونما ہوئی ہیں (گو اس کی بنا پر نہ ہوں) نفس کشی کے ذریعہ سے غالب آنے کی کوشش کرتے ہیں۔

جنگی اثرات

نسلی گروہ کے مقابلہ میں جب تک اسی قسم کا گروہ رہتا ہے اس وقت تک تو اس کو کسی قسم کا خوف و خطر نہیں ہوتا۔ جرمی یا اسکاٹ لینڈ کے قبائل اپنے تھور و شجاعت اور قبائلی ہمدردی کی بنا پر

ممکن ہے ایک یا دو معرکوں میں روم و انگلستان کی بہتر قواعد و اصولوں سے بازی لے جائیں، لیکن مستقل کامیابی کے لئے قدیم فرقوں اور قبیلوں سے بہتر نظام کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس نظام کے قائم کرنے کے لئے حکومت اور کسی حاکم سردار یا بادشاہ کا ہونا ضروری ہوتا ہے۔ جب مصر شام یا فینیشیا اپنی اپنی قوت دکھاتے ہیں تو بنی اسرائیل بھی ہم آہنگ ہو کر کہتے ہیں کہ ہمارا بھی ایک بادشاہ ہونا چاہیے تاکہ ہم بھی اقوام عالم کی برابری کر سکیں اور وہ ہمارے قصبہ چمکائے اور جنگ میں ہماری رہبرائی و قیادت کرے، یہ جنگ سے غیر منصف اور طاقتور سردار کو خود دوسری کامیابی ملتا ہے۔ فوجی اثرات کا تجارت کی طرح مقصد تو تمدن ہی کی ترقی ہوتی ہے۔ مگر اس کو کشش میں وہ قدیم رسم و رواج کو بیخ و بن سے اٹھاڑ چھینکتے ہیں۔ نوح بابل اور سکندر اعظم محاربات صلیبی اور انقلاب فرانس ایسی ہی مثالیں ہیں جن میں فوجی اثرات نے قدیم رسم و رواج کو برباد کر کے انفرادیت کے لئے نیا جوالا نکا مہیا کیا ہے۔ اکثر حالتوں میں تو یہ بالکل صحیح ثابت ہوتا ہے کہ سردار یا غاصب بھی مزے میں رہتا ہے۔ اجتماع کی ساری مشین وہ اپنی ہی ترقی اور منفعت کے لئے استعمال کرتا ہے۔

مذہبی اثرات اگرچہ مذہب کی غرض و غایت قدیم اخلاق اور رسم و رواج کی حفاظت ہے پھر بھی اس حقیقت سے انکار نہیں ہو سکتا کہ نیا مذہب اختیار کرنے یا پرانے مذہب میں کسی قسم کا تغیر و تبدل کرنے سے اخلاقی ترقی پر نہایت زبردست اثر پڑتا ہے۔ مذہب کا گروہ کے رسم و رواج اور نصب العینوں سے اس قدر قریبی تعلق رکھتا ہے اس بات کی دلیل ہے کہ اونیسی مذہبی تبدیلی بھی گروہ کے معیار زندگی کو براہ راست متاثر کرتی ہے۔ بالعموم قدیم اور جدید میں نہایت ہی سخت اصولی تقادم واقع ہوتا ہے۔ انسان کے ذہن میں خدا کا جو تصور ہوتا ہے، اس سے پتہ چلتا ہے کہ اس کو کس قسم کا کردار مرغوب ہے۔ مستقبل کا خیال ایک خاص قسم کے طرز زندگی کا داعی ہو سکتا ہے۔ مذہب مرد و عورت کے بعض تعلقات کو جائز یا ناجائز

قرار دے سکتا ہے۔ پھر ممکن ہے کہ مختلف مذاہب اپنے دعاوی کو پرکھنے کے لئے انسان کو اخلاقی طرز اختیار کرنے پر مجبور کریں۔ آریوس اور یونان کے عام مذہب، یہودیت، عیسویت، عیسویت درومی تمدن عیسویت والمانی مذہب کیتھولک اور پروٹسٹنٹ کے اخلاقیات سے اخلاقی نتائج مرتب ہوتے ہیں۔ اس جز پر باب ششم و ہفتم میں خاص طور پر بحث کی جائے گی۔

سائنسیاتی عوامل

سائنسیاتی عوامل انسان کو انفرادیت کی طرف لے جاتے ہیں ان کے متعلق معلوم ہو چکا ہے کہ خود پسندانہ جبلتوں اور تمہجات پر مبنی ہوتے ہیں۔ پہلے خود اپنے بقا کی کوشش اور پھر زیادہ پیچیدہ و وسیع تعلقات دنیاوی میں داخل ہو کر اپنے ماحول پر غالب آنے کی جدوجہد کرتے رہے۔ یہ عوامل مختلف صورت میں مختلف شعراء و حکماء کے خیالات اسی فطری رجحان کے مختلف مدارج میں لے جس قدر انسان میں سمجھ زیادہ ہوتی ہے اتنی ہی اس میں ضبط کی قوت زیادہ ہوتی ہے۔ اس قوت کی ابتداء دریاں جہانی سے ہوتی ہے اور صفت و حرف سیر و شکار میں جس قدر کائنات فطرت پر تسلط حاصل ہوتا اور قوت میں اضافہ ہوتا جاتا ہے اتنی ہی اس ابتداء کی رجحان کی تسکین دہنی ہوتی ہے۔ جب انسان دنیا و اشخاص میں داخل ہوتا ہے تو اس رجحان میں ایک خاص شدت ظاہر ہوتی ہے جو جذبات انفرادیت پر مبنی طرح نمایاں کر دیتی ہے۔ ہم اس رجحان کے چار خاص مظاہر کا بیان ذکر کرتے ہیں۔

جنسیت | جسمی جذبہ و جبلت کو اس میں ایک خاص درجہ حاصل ہے ایک طرف قویہ زبردست اجتماعی مال ہے۔ اس کی بنا پر

لے۔ مثلاً شوہر نے "خود خواہش زینت" اور عورت نے "خود خواہش قوت" ہیں

ذکور داناں باہم ملتے ہیں اور جس سے خاندان کی ابتدا ہوتی ہے۔ لیکن دوسری طرف جماعت نے جو اصول و حدود مقرر کئے ہیں، انسان اس جذبہ کی بدولت ان سے بغاوت کرتا ہے اور ان بائیں ریلوں سے آزاد ہونا چاہتا ہے۔ جو قوانین مختلف قوموں نے ناجائز تعلقات کے خلاف بنائے ہیں اور جن کا رواج حضرت موسیٰ سے لے کر اب تک رہا ہے ان سے معلوم ہوتا ہے کہ شخصی فطرت اور اجتماعی مقصد میں کس قدر تضاد ہے۔ مختلف اوقات میں دیکھا گیا ہے کہ جنسی جذبہ تمام اجتماعی قانونی اور مذہبی قیود پر غالب آجاتا ہے۔ جس شخص اس جذبہ کی بنا پر بڑے بڑے شہروں میں چند بے اصول اور بد معاش افراد کی ایک کشتی آباد ہوتی ہے اور جو مصائب اس کی بدولت نازل ہوتے ہیں وہ انہیں تک محدود نہیں رہتے جو جان بوجھ کر اپنی جان خطرہ میں ڈالتے ہیں۔ اس کی وجہ سے اصول خاندان میں مختلف تغیرات ہوتے رہے ہیں۔ جس اصلاح کے خواہی تغیرات پیدا کئے ہیں ان کی خاص غایت و غرض اس جذبہ جنسی ہی کو قابو میں لانا تھی لیکن اب تک کوئی قابل تشفی نتیجہ ظاہر نہیں ہوا ہے۔

۲۔ ذاتی ملکیت جائداد ازمنہ قدیم کی جماعتوں میں ہم نے دیکھا ہے کہ سلمہ موسیٰ اور غلام پر افراد کا ذاتی قبضہ ہو سکتا تھا لیکن ناہالی خاندان کی زمین پر کسی کا قبضہ نہیں رہتا تھا، اور جب تک مختلف

قوتوں میں ترقی نہیں ہوئی ذاتی جائداد کا وجود بہت محدود تھا۔ ذاتی قبضہ اور ترقی صنایع و فنون لازم و ملزوم ہیں۔ یہ عام طریقہ تھا کہ جو چیز جماعت پر اکتفا کرتی تھی وہ اجتماعی سمجھی جاتی تھی اور جو افراد پیدا کرتے تھے ان پر افراد کا قبضہ رہتا تھا۔ جو انفرادی صنعتوں کو ترقی دیتی تھی انفرادی و شخصی قبضہ کا رواج بھی زیادہ ہوتا گیا۔ ناہالی خاندان سے دار ہالی خاندان کے تغیر نے شخصی جائداد میں مزید افساد کیا۔ باپ اپنی جائداد کو بیٹی وغیرہ برادر کوں کو وارث بنانے لگا۔ ہندوستان کا مشترک خاندان دار ہالی خاندان کی ایک مثال ہے۔ جہاں باپ کی جائداد کے وارث اس کے لڑکے ہی ہوتے ہیں۔ وہاں ذاتی قبضہ کا

زیادہ رواج ہے اور جہاں اس کی بہن کے لڑکے وارث ہوتے ہیں۔ وہاں
انشائے نہیں۔ پہلے پل جماعت کے سرداروں کو ذاتی قبضہ کا حق حاصل ہوا۔
آج کل بھی یورپ کی بعض جنوبی قوموں میں سردار جماعت کے کھانے کے
برتن علیحدہ ہوتے ہیں اور باقی لوگوں کے مشترک ہوتے ہیں۔ بعض جماعتوں
میں سردار جس طرح چاہیں اپنے مویشی کو استعمال کر سکتے ہیں۔ باقی
لوگ ایسا نہیں کر سکتے۔ آرلینڈ کے قدیم قوانین اسی سنرل ترقی کو ظاہر
کرتے ہیں۔

چونکہ ذاتی جاہداد کے معنی یہی ہیں کہ جو چیز میری ہے اس سے میں
دوسروں کو علیحدہ اور باز رکھوں۔ اس لئے یہ گروہی اتحاد اخلاقیات قدیم
کے بالکل منافی ہے۔ جب امریکہ کے انڈین جاہداد پر فرد افراد قابض ہوئے
تو زائد قدیم کے گروہی اتحاد قبائلی قیود و رسوم اور اجتماعی اخلاقیات
اس کے ساتھ ساتھ فنا ہو گئے۔ اگر وہ نئے اصول پر کاربند نہ ہوئے تو
بس فنا کا سامنا ہے۔

جنگ فوق ذاتی بہت سی صورتوں میں ان جنگوں کا شمار اقتصادي جنگ سے
الگ نہیں ہو سکتا۔ آقا و غلام کے تعلقات اقتصادي و شخصی
دونوں حقیقتیں رکھتے تھے اور تمام بڑی گروہی جنگوں کا ایک اہل سبب اقتصادي
ضرورت تھا (خواہ دیگر اسباب کچھ بھی ہوں) گزشتہ زمانہ میں شان و شوکت
یا آزادی قائم رکھنے کے لئے اور زمین و دیگر استیلا حاصل کرنے کے لئے
بہت سی لڑائیاں وقوع میں آئیں۔ جس طرح شان و بے لبتالی و بے نفع
انسان میں تحفظ ذات کی جبلت اور اس کے ساتھ جذبہ غضب و قوت رشک
و نفرت اور حکومتی نے نفرت پیدا کی اسی طرح ترقی جماعت کی بنا پر اشخاص
و قبائل میں زور آزمائی کے واقعات سے جاتے ہیں۔ گو قبائلی جنگ و جدال
میں اتحاد ضروری ہے تاہم ان میں دوسرا رنگ بھی پایا جاتا ہے۔ اشخاص
کی جنگ سے ظاہر ہوتا ہے کہ کون شخص فوقیت رکھتا ہے اور جماعت کی
جنگوں سے مصلح و مہربنا پیدا ہوتے ہیں۔ اگرچہ یہ مہربنا جماعت کے کام بھی آتے ہیں

لیکن ساتھ ہی رسوم جماعت کی خلاف ورزی پر بھی ان کی اعراض آمادہ کر سکتی ہیں۔ ان سے جماعت کی آزادی و غفلت قائم ہوتی ہے، مگر ساتھ ہی ساتھ ان کی انفرادیت بلند ہو جاتی ہے اور بعض وقت سارے خاندان کا انتظام ایک ہی بزرگ کے ماتحت ہوتا ہے۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ امیروں اور غریبوں کے واسطے علیحدہ علیحدہ قوانین قائم ہوتے ہیں، امر اور روسا اور عوام میں تفریق ہو جاتی ہے۔ تھوڑے عرصہ تک صبر کے ساتھ اس کی برداشت کی جاتی ہے مگر جب روسا کا رویہ ناقابل برداشت ہو جاتا ہے تو تمام قوانین محض رسوم سمجھے جانے لگتے ہیں، لوگوں کے دلوں سے ان کا اقتدار جاتا رہتا ہے، آزادی و برابری کا علم بلند ہوتا ہے اور اقتدار و آزادی کا تضاد ہم ہر کس و ناکس کے دلوں میں جگمگاتا ہے۔

بعض وقت دماغی آزادی کے واسطے لڑائیاں ہوتی ہیں تاکہ شخص آزادانہ اظہار خیال کر سکے۔ لوگ سمجھتے ہیں کہ اس قسم کی جنگ آزادی کی مخالفت زیادہ تر مذہبی جماعت کرتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ مذہب میں قدامت پرستی ضرور ہے۔ ہم نے پہلے ہی ذکر کیا ہے کہ اجتماعی معیار و خیالات کا محافظ سب سے بڑا مذہب ہے اور مذہب کے رسوم و منہیات بہت متبرک و مقدس تصور کئے جاتے ہیں۔ دماغی تنقید و تحقیق ان تمام باتوں کی وقعت کم کر دیتی ہے، جن کا بھٹی محض عادت یا رسم ہے۔ عقلیت و آزادانہ فکر ان تمام امور کی مخالفت کرتی ہے جو عقل سے بعید ہوں۔ تاہم انفرادیت و شخصیت کے وجود کو محض سائنس اور قدامت پسندی کو محض مذہب پر موقوف سمجھنا مکمل بات ہوگی۔ سائنس کے متعصب اصول کا سامنا کرنا بہت دشوار ہو جاتا ہے۔ تعلیم گاہوں میں بھی گرجوں کے برابر ہی قدامت پرستی ہوتی ہے اور دوسری طرف آزادی کی جنگ کی ابتدا بالعموم لائبرلیوں سے نہیں بلکہ مذہبی لوگوں ہی سے ہوتی ہے۔ بہت سے پیامبروں نے جب اصلاح کرنی چاہی تو ان کی مخالفت خود مذہبی جماعتوں ہی نے کی اور بہت سے برگزیدہ اشخاص نے اپنی جانیں اس لئے قربان کیں کہ آزادی

و انفرادیت کی فتح ہو اور محض کسب و رواج دنیا سے فنا ہو جائے۔ اگر مدارج شخصیت پر غور کیا جاوے تو نظر آئے گا کہ مذہبی آزادی رواداری کی جنگ دماغی و سیاسی آزادی جنگ کے دو دشمن بدوش رہی ہے

خواہش عزت و نہزت جیسے نفسیات ذات کی بحث میں اس اعتراف کو جو انسان اپنے ساتھ لے کر رہتا ہے اس کی

”ذات اجتماعی“ سے تعبیر کیا ہے اور لکھا ہے کہ ”ہم محض گروہ میں رہنے والے جانور نہیں کہ اپنے اپنا گئے نفس کے صرف سامنے نہ بننا چاہتے ہوں بلکہ ہمارے اندر ایک فطری میلان ہوتا ہے کہ دوسرے ہمارا خیال کریں اور اچھی نظر سے دیکھیں۔ اگر ممکن ہو تو آدمی کی اس سے زیادہ سخت کوئی اور سزا نہیں ہو سکتی کہ اس کا اپنے ہم جنسوں میں کوئی پرسان حال نہ ہو، اور نہ کوئی شخص اس کا خیال کرے۔ ایسی حالت میں سخت ترین جسمانی مصائب فی الجملہ گوارا معلوم ہوتی ہیں کیونکہ مصیبت زدہ سمجھے گا کہ یہ حال وہ جماعت میں قابل تو ہے تو ہے۔

عزت و نہزت ان اجتماعی ذوات مختلف میں سے کسی ایک کا نام ہے جس کو انسان اپنے واسطے بنا سکتا ہے۔ اجتماعی زندگی میں اس کو بہت بڑی جگہ

حاصل ہوتی ہے۔ فوقیت سلام و تحکیم و رانٹ لباس و زیور و ہیرا و زون ہو تیاروں اور ذمی ہمتوں کی تعریف کمزوروں اور بزدلوں کی تنقید

یہ سب چیزیں اپنا اپنا کام کرتی ہیں۔ ابتدائی گروہ میں افراد کا باہمی فرق و امتیاز بہت محدود رہتا ہے۔ لیکن جب نظام جماعت عسکریت وغیرہ کے

اعراض سے بدلتا ہے جب کوئی رئیس قبیلہ اپنے آدمیوں کو اکٹھا کر کے قوم میں ایک نمایاں حیثیت پیدا کرتا ہے اور جب ترقی فنون کی بنا پر اظہار

لیاقت کا زیادہ موقع ملتا ہے تو ایسے وقت میں عزت و نہزت کی خواہش کا میدان وسیع تر ہو جاتا ہے۔ جذبہ رشک سے اس کی تقویت ہوتی ہے

اور بالآخر اس کا انجام بغض و حسد ہوتا ہے۔ پھر پھر وہ جذبہ جس کی بنا پر شخصیت کو تحریک ہوتی ہے۔

ایک طرف تو انسان میں اس شہرت و عزت کی بنا پر انفرادیت

پیدا ہوتی ہے لیکن دوسری طرف وہ بلند تر اجتماعی سطح پر پہنچ جاتا ہے۔
 کیونکہ عزت کا تقاضا کسی نہ کسی مشترک جذبہ ہی سے ہوتا ہے۔ افراد جماعت
 صرف اسی شے کی تحسین و تحقیر کرتے ہیں جو ان کے محسوسات کے مطابق ہوتی
 ہے اور ایسی صورت میں ان کا عمل محض افراد کی حیثیت میں نہیں ہوتا بلکہ ان
 کی تحسین کا معیار اجتماعی ہوتا ہے۔ وہ اسی شخص کی تعریف و تحسین کرتے ہیں جس
 میں ہمدردی وغیرہ کی خوبیاں جماعت کے نقطہ نظر سے موجود ہوں۔
 ایسی صورت میں وہ شخص اپنا نصب العین محض حصول تعریف کو نہیں بناتا
 کیونکہ کوئی جماعت ایسے شخص کی عزت نہیں کرتی جو جماعت سے صرف
 عزت کا خواہاں ہو، اور اس کی پسند کی پروا نہ کرے، خصوصاً جب
 اس کا علم ہو جائے کہ افراد کو یہ خواہش پیدا ہوتی ہے کہ ان کا عمل
 ایک بڑے اجتماعی فرد کا ہو، کیونکہ جماعت جب کسی فرد کے عمل کا یہ لحاظ جماعت
 محاسبہ کرتی ہے تو اس کو جماعت کا سچا فرد قبیحہ کا سچا آدمی، سچا مجاہد
 اور صحیح معنوں میں شہید بننا ضروری ہے۔ اس لئے جس کو وہ کی رضا جوئی
 مد نظر ہوتی ہے اگر وہ چھوٹا ہو تو اس کے معیار تک متعصبانہ ہوتے ہیں۔ کیونکہ
 محض اپنی جماعت کا خیال رکھنے والا کیطرف و محدود ذہنوں میں اجتماعی ہوگا۔ اور
 جب تک اس کا عمل نظر و سنج نہ ہوگا اس کا کردار ناممکن طریقہ سے اجتماعی دھکی ہوگا۔
 عزت طلبی اور اپنے کو عزت کے لائق بنانے کی خواہش کو پورا کرنے کے
 مواقع ایسی وقت زیادہ مل سکتے ہیں جب انسان اپنی نظر کو وسیع کرے اور اس
 کی نظر چھنی وسیع ہوتی جائیگی یہ مواقع زیادہ ہوتے جائینگے۔ سچا شہید، حق کا
 طالب مسلح اور اساتذہ درال منہل آئندہ سے داد کا طالب ہوتا ہے لیکن اگر اس
 کے زمانہ میں لوگ اس سے بے اعتنائی کرتے ہیں تو نوع انسان سے داد خواہ
 ہوتا ہے۔ اس طرح وہ اپنے لئے ایک نصب العین معیار بناتا ہے۔

کانٹ نے انفرادیت کے ان تینوں عوامل کی اخلاقی قیمت بنائیت
 خوبی سے اس طرح بیان کی ہے۔ ”قدرت نے انسان میں جو قوتیں پیدا کی
 ہیں ان کی ترقی کی صورت یہ نکالی ہے کہ ان میں باعتبار اجتماعیت اتفاق پیدا

کر دیا ہے اور بالآخر یہی تضاد نظام اخلاق کی ایک وجہ ہو جاتی ہے۔ آپس میں ملکر رہنا انسانی فطرت ہے اور آدمی اجتماعی حالت میں مکمل انسان معلوم ہوتا ہے کیونکہ اس کو اپنے فطری قوی کی تربیتی کا احساس ہوتا ہے۔ مگر ساتھ ہی ساتھ اس میں غلطی کی کار جہاں بھی ہوتا ہے۔ ہر شخص چاہتا ہے کہ ہر کام اپنی طبیعت و مرضی کے مطابق کرے، اس لئے اسے مخالفت کا اندیشہ ہوتا ہے کیونکہ وہ خود دوسروں کی مخالفت کو تارہتا ہے۔ اسی مخالفت کی بنا پر انسان کی تمام قوتیں براہِ نیگمۃ ہوتی ہیں۔ وہ کابلی و آرام پرستی پر غالب آکر اپنے لئے عزت و قوت اور ابنائے جنس میں ایک حیثیت پیدا کرتا ہے۔ انسان ہمیشہ اتحاد کی طرف دوڑتا ہے لیکن فطرت اس کو انفرادیت کی راہ دکھاتی ہے۔ وہ چاہتا ہے کہ آرام و اطمینان کی زندگی بسر کرے لیکن فطرت چاہتی ہے کہ کابلی و تنافست کے قعر سے اس کو کھینچ کر محنت و مشقت کے میدان میں پھینک دے تاکہ وہ اس قابل ہو جائے کہ زمانہ کی مشکلات کو مغلوب کر سکے۔ پس جن فطری قوی کی بنا پر انسان میں انفرادیت پیدا ہوتی ہے اور اس کے تعلقات میں تضاد م ہو جاتا ہے انھیں کی بنا پر اس کی تمام قوتیں زیادہ کمال کے ساتھ ترقی پاتی ہیں۔

ہم نے ان حوال کا ذکر کیا ہے جن کا میلان اتحاد جماعت کے توڑنے اور نیا نظام قائم کرنے کی طرف ہے۔ لیکن یہ حوال غیر شخصی نہیں بعض وقت وہ سمندر کے مد و جزر کی طرح خموشی کے ساتھ کام کرتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں اور شاد و نا و در ہی ایسا ہوتا ہے کہ کوئی موج باقی امواج سے کچھ لمبند ہو جاتی ہے لیکن الترتیب اخلاقیات کے ناقد یا جدید اخلاقیات کے بان کی حیثیت سے کوئی بڑی شخصیت رونما ہو جاتی ہے۔ ایک نسل بنیوں کے پھر مارتی ہے۔ کیونکہ وہ حال کو برا کہتے ہیں لیکن ان کے بعد جو نسل آتی ہے وہ انھیں بنیوں کے مقبرے تعمیر کرتی ہے۔ سقراط ان کا برکی تجھوں نے عمل کے لئے رواج کے بجائے کسی اور مقول بنیاد کے تلاش کرنے کی کوشش کی ایک ممتاز مثال ہے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ آویزش جس میں ایک طرف

تو دستور و رداج کا سخت نظام ہے جس کو عام رائے اور مذہبی احکام سے قوت و برتری حاصل ہوتی ہے اور دوسری طرف فرد ہے جو عقل ضمیر یا کسکی اعلیٰ و ارفع قانون کی طرف رجوع کرنا چاہتا ہے تاکہ اس کی ایک تریبیٹی ہے۔

۴۔ تعمیر نو

یہ خیال کرنا چاہیے کہ اخلاقی عمل انہیں امور تک آکر رک جاتا ہے جن کو گذشتہ فصل کے مختلف عنوانات کے ماتحت ہم بیان کر چکے ہیں۔ یہ ہم پہلے ہی کہ چکے ہیں کہ اگر قوم فی الواقع شعوری و محضی اخلاقیات کے قائم کرنے میں کامیاب ہو جائے تو اس کے صرف یہی معنی نہ ہونگے کہ اس کے افراد پہلے سے قوی تر ہو گئے ہیں بلکہ ان افراد اور اس قوم کی اصلاح بھی ہو جاتی ہے۔ اس کے صرف یہی معنی نہیں کہ قدیم نسلی اور فائدائی گروہ ٹوٹ جاتے ہیں بلکہ ان کی معاشرتی سیاسی دیندہبی وحدت بھی معدوم ہو جاتی ہے۔ یعنی ایک نئی اخلاقی بنیاد قائم ہو جاتی ہے۔ کار و بار کے لئے نئے اخلاقی اصول مرتب ہوتے ہیں، نئی قسم کی حکومت قائم ہوتی ہے جس کا طرز عمل اور جس کے خیالات بالکل مختلف ہوتے ہیں۔ ایک قومی یا عام مذہب پیدا ہو جاتا ہے۔ اس اعلیٰ سطح پر فرد کو یہ تمام چیزیں ارادی طور پر اختیار کرنی پڑتی ہیں۔ علاوہ برین چونکہ اس کو یہ چیزیں انفرادیت کے تصادم مقاصد کی موجودگی میں اختیار کرنی پڑتی ہیں اس لئے وہ اپنے لئے ایک معیار قائم کرتا ہے۔ اس امر کا کہ ”خیر“ و ”مصاب“ کیا ہے اس کو واضح تصور ہوتا ہے چونکہ وہ اس معیار کو تسلیم کرتا ہے اس لئے وہ ذمہ دار بھی ہے اور آزاد بھی۔ چونکہ وہ اس پر دل و جان سے عامل ہوتا ہے اس لئے وہ صحیح معنی میں صاحب اخلاق شخص بن جاتا ہے۔ جس امر کو وہ خیر خیال کرتا ہے اس کا احترام اس کی پابندی اس کی محبت اس کے جذبات کو تیز کرتی ہے۔ صداقت

ضبط نفس، ایک نصب العین کے مطابق عمل کرنے کی کوشش، امورِ بہید میں جرات و شجاعت کا اظہار، رحمہ کی انصاف پسندی اس کی عادت کا جز بن جاتی ہیں، اور اگر جز نہیں بن جائیں تو کم از کم وہ ان کو اپنی عادت کا جز بنالینا چاہتا ہے۔ اخلاقی سیرت اور اخلاقی شخصیت کا شعور ہوتا ہے۔ عجمیوں اور یونانیوں کی اخلاقی ترقی سے معلوم ہوگا کہ یہ ایجابی معیارات کیونکر قائم ہو سکتے ہیں۔

باب

عبرانیوں کی اخلاقی ترقی

(۱) عام نوعیت اور اصول

عبرانیوں اور یونانیوں کا مقابلہ

عبرانیوں کی اخلاقی ترقی کی عام نوعیت اگر معلوم کرنی ہو تو اس کا یونانیوں کی اخلاقی ترقی سے مقابلہ کر دینا یونانیوں اور عبرانیوں کی اخلاقی ترقی میں جہاں بہت سے پہلو مشترک ہیں وہاں نقطہ نظر اور ناکید کا فرق بھی ہے۔ بنی اسرائیل میں سیاسی اور معاشی قوتیں بھی عمل کر رہی تھیں، اور یونانیوں میں مذہبی قوتیں بھی تھیں۔ مگر اس کے باوجود ایک قوم میں تو اخلاقی اور مذہبی زندگیوں میں نہایت قریبی تعلق رہتا ہے اور دوسری قوم میں اخلاقی زندگی مذہبی زندگی سے بالکل علیحدہ ہو جاتی ہے۔ عبرانی کے نزدیک نیک کردار خدائے تعالیٰ کے احکام کی پابندی پر مبنی ہے لیکن یونانی خیر عقلی معیار دریافت کرتا ہے۔ اور ان معیاروں کی متابعت اس کے نزدیک نیک کردار کی دلیل ہے۔ یونانی کے نزدیک حکمت و بصیرت سب سے بڑی فضیلت ہے۔ عبرانی کے نزدیک حق تعالیٰ کا خوف پیدا ہونا حکمت کی

متہید ہے۔ عبرانیوں کا اجتماعی نصب العین یہ تھا کہ زمین پر خدا کی حکومت قائم ہو۔ یونانیوں کا اجتماعی نصب العین یہ تھا کہ سیاسی حکومت قائم ہو۔ اگر ہم ضمیر کے دو پہلو قرار دیں، جن میں ایک کو اس امر کی تلاش ہو کہ کیا کرنا چاہیے اور دوسرے کو اس امر کی خواہش ہو کہ راہ صواب جب ہاتھ آجائے تو بس اس پر دل سے گل کرے تو یونانی ادل الذکر پہلو کی تائید کرے اور عبرانی دوسرے کی۔ یونانیوں کے یہاں عقل کو زیادہ دخل ہے، عبرانیوں کے یہاں جذبہ اور نیت کے ارادی پہلو کو۔ یونانیوں کے یہاں احساس زیادہ تر نظم و تناسب کے جمالیاتی مطالبہ کے طور پر کام کرتا ہے۔ عبرانیوں کے یہاں زیادہ تر یہ محرکات کے طور پر نظر آتا ہے جہاں یا تو یہ قلب کا ایک عنصر ہوتا ہے یا جو افعال ہو چکے ہیں اس کی قدر و قیمت کے جاننے میں گل کرتا ہے۔ یعنی اگر خدا کی مرضی کے مطابق فعل ہوتا ہے تو خوشی ہوتی ہے اور اگر اس کی مرضی کے خلاف ہوتا ہے تو رنج ہوتا ہے۔ ہماری اغراض کے لئے دونوں قوموں کا مطالبہ خالی از دھبی نہیں، کیونکہ صرف یہی نہیں کہ یہ اخلاقی ترقی کی مختلف اقسام کی مثالیں ہیں، بلکہ موجودہ زمانہ کی اقوام یورپ کا اخلاقی شعور زیادہ تر انھیں قوموں کا رہن منت ہے۔

قدیم اخلاقیات
گننان میں آباد ہو چکے کے بعد امتداد جس قبائلی زندگی اور رسم و رواج کا حال ہم کو ملتا ہے اس میں شہوانی زندگی کی وہ خصوصیات نظر آتی ہیں جن سے ہم ادیر واقف ہو چکے ہیں۔ قبیلہ و قرابت کا لحاظ اپنے اچھے اور برے دونوں پہلوؤں کے ساتھ نہایت قوی نظر آتا ہے۔ قبیلہ کے لئے جان کو خطرہ میں ڈالنا، قبیلہ کے ہمدردوں کی عزت کرنا، مشترکہ ذمہ داری، قصاص و فلول، یہاں سب باتیں ملتی ہیں۔ مہاں نوازی اور شادی کے قواعد و فوالبھی نظر آتے ہیں اگرچہ یہ بعد کے معیاروں کے مطابق نہیں ہیں عدالت کو بھی ایک حد تک تسلیم کیا جاتا ہے جیسا میں نے کیا دیا ہی خدا نے میرے سامنے کیا، لیکن خطا کار و مجرم کو اپنے جرم و خطا سے باز رکھنے کا کوئی انتظام نہ تھا۔

اور سوائے اس حالت کے کہ وہ بہت زیادہ عوام کے جذبات کو تکلیف پہنچائے اس سے کوئی باز پرس نہ کی جاتی۔ عیدوں اور قربانیوں کی دعوتیں فرقہ و قبیلہ کے افراد کو اور بھی زیادہ باہم متحد کر دیتی تھیں۔ علاوہ ازیں ان کی بنیاد پر قبیلہ کے معبود سے بھی افراد کا رشتہ قوی ہو جاتا تھا۔ قسم کا پورا کرنا ضروری تھا خواہ اس کی وجہ سے انسانی قربانی ہی کیوں نہ کر فی پڑے۔ زندگی کے اغراض و مقاصد سادہ تھے، جسمانی ضروریات کی تکمیل اجزہ و اقربا، خصوصاً اولاد کی محبت، غیبی معبود کی رضا جوگی کا خیال جو ان کو دشمنوں سے بچاتا اور فصول کو بار آور کرتا تھا بس یہی چیزیں ان کی اصل تھیں و غلام تھیں۔ ان ابتدائی خیالات سے ایک بلند اخلاقی نصب العین تک انھوں نے جو ترقی کی اس کا راستہ مذہب تھا۔ لیکن مذہبی خیالات براہ راست سیاسی جماعتی اور معاشی حالات سے نفرت رکھتے تھے۔ اس لئے دونوں پہلوؤں کا مختصر ذکر کر کرنا چاہیے۔

سیاسی ترقی سے اول تو ایک قومی وحدت پیدا ہوئی جس کی وجہ سے قبائل و شعوب کی پرانی تقسیم ٹوٹ گئی، دوسرے فوجی جذبہ اور نسلی فخر کو تقویت ہوئی، تیسرے پیہروں کو خدا کی بزرگی اور عہد گیری کا احساس ہوا لیکن آخر کار جب قومی طاقت اور امیدیں بارہ بارہ ہو گئیں تو پھر اسی نے زندگی کے معیاروں اور نصب العینوں میں سخت ترین انقلاب پیدا کر دیا۔ اس عمل کو بالتفصیل بیان کرنا نہ تو ممکن ہے اور نہ ضروری، لیکن اس قدر ضرور رکھا جاسکتا ہے کہ سیاسی ترقی کا عام اثر یہ ہوا کہ قانون اور حکومت کا تصور نسبتاً واضح ہو گیا، جو غیر الٰہی اخلاقیات کا نہایت اہم جز ہے۔ فرقہ یا قبیلہ کا قدیم مذہبی پیشوا ایک طرح کی سیاسی قوت بھی رکھتا تھا لیکن اس کی یہ قوت واضح نہ تھی۔ قبیلہ کے بزرگوں یا سرداروں کی حکومت مشترک قرار بہت درشتہ داری اور حاکم کے سیاسی و قانونی اقتدار میں کوئی واضح امتیاز نہیں پیدا کرتی۔ قاضی جو بادشاہیت کے قائم ہونے سے پہلے حکومت کرتے تھے۔ یہ دراصل فوجی محافظ ہوتے تھے اور ان کا اقتدار کسی قانون پر مبنی ہونے کے

بجائے ان کی شخصی قوت پر مبنی ہوتا تھا۔ ایک باقاعدہ ومنضبط سیاسی جماعت و حکومت قائم کرنے کے لئے یہ ضروری تھا کہ اقتدار کا یہ عنصر جو قبائلی نظم میں محض مضمر و مخفی تھا ظاہر و واضح ہو جائے۔ اس نے ارادی تعلق کو قرابت کے بغیر ارادی تعلق اور بہادر کے شخصی تعلق سے ممتاز کر دیا تھا، اسی لئے جہاں قدیم انبیاء بادشاہت کے قائم ہونے کو خدا کے چھوڑنے کے مساوی قرار دیتے تھے وہاں بعد کے انبیاء نے اس کو خدا اور بندوں میں ایک بلند تر علاقہ کی علامت قرار دیا۔ بادشاہت کو مذہبی فتویٰ حاصل ہو گیا، اور بادشاہ خدا کا بیٹا خیال کیا جانے لگا۔ اور اس طرح یہ ایک قوم کی اخلاقی تنظیم و وحدت کے قابل ہو گیا۔

معاشری عوالم سیاسی قوت کی تنظیم و ترتیب اور اس کی رورازوں ترقی کے ساتھ معاشری و اجتماعی تغیرات بھی ہو گئے۔

ابتدائی دور کی سادہ وراعتی زندگی نے قبائلی تنظیم اور رسم و رواج کو بالکل محو نہ کر دیا تھا۔ لیکن سلیمان اور بعد کے بادشاہوں کے عہد میں تجارت کو جو فروغ ہوا اس سے دولت بہت بڑھ گئی اور اقتدار و قوت کا مرکز دیہات و قصبات سے شہروں میں منتقل ہو گیا۔ دولت و تئیش کے بالعموم جو نتائج ہوتے ہیں وہی ہوئے۔ مقصود اغراض نے اپنی قوت کا اظہار کیا۔ معاشری و اجتماعی افرادیت نے قدیم قبائلی وحدت کو تباہ کر دیا۔ عیسوی یوشوعیسا نبیوں کے عہد میں امیروں اور غریبوں کے طبقات موجود تھے۔ ظلم و رشوت، غصب، اخلاقی نفرت کو مشعل کر رہے تھے۔ اس امر نے کہ اس قسم کے عیوب و بنیادوں اور مذہب کی حفاظت کرنے والوں کے اندر بھی پیدا ہو گئے تھے مضیقین کو اس پر آمادہ کیا کہ خود مذہب کی اصلاح کریں۔ چنانچہ انھوں نے مطالبہ کیا کہ اس وقت خدا قربانیاں نہیں بلکہ عدل و انصاف چاہتا ہے۔

(۲) مذہبی عوالم

عہد انیوں کے یہاں مذہبی اور اخلاقی تعلیمیں باہم اس قدر قریبی تعلق ہے کہ

دولوں میں امتیاز کرنا مشکل ہے۔ لیکن ہم بنی اسرائیل کے مذہب سے چند خیالات یا محرکات ایسے اخذ کر سکتے ہیں جو ہمارے لئے خاص طور پر مفید ہونگے۔ خدا اور بندوں کے مابین بالعموم نہایت ہی قریب کا شخصی تعلق مانا جاتا تھا، یہ خیال کیا جاتا تھا کہ بنی اسرائیل کا صرف ایک ہی خدا ہے، اور اس خدا کے بندے صرف بنی اسرائیل ہی ہیں۔ وہ بنی اسرائیل سے محبت رکھتا ہے اور ان کو تمام انسانوں سے چن لیا ہے۔ بنی اسرائیل کو اس احسان کے شکر میں نیز نفع کی توقع اور نقصان کے خوف کی بنا پر خدا سے محبت اور اس کی اطاعت کرنی چاہیے۔ علمائے دین اس خدا کے مذہب کے محافظ ہیں، انبیاء حسب ضرورت نئے احکام لاتے ہیں، بادشاہ اس کی حکومت اور عدالت کی نمائندگی کرتے ہیں، واقعات و حوادث سے اس کی مشیت کا پتہ چلتا ہے۔ ان عناصر میں سے ہر ایک اخلاقی تکرار اور اخلاقی کردار کا باعث تھا۔

عہد نامہ کا تعلق ایک عام مذہبی تصور یہ ہے کہ خدا اور بندوں کے مابین اخلاقی تصور تھا۔ قرآنی تعلق ہوتا ہے۔ اس میں بھی دہی مثنیٰ اور اہمیت پائی جاتی ہے جو شعوبی زندگی (جس کا کہ بائبل میں خاکہ کھینچا گیا ہے) کے دیگر علاقے میں ہے۔ لیکن یہ علاقہ فطری ہے نہ کہ اخلاقی، یعنی شعوری و ارادی نہیں ہے۔ بندے اور خدا کے تعلق کو ارادی پسند پر مبنی ٹھہرانے کے معنی یہ ہیں کہ اخلاق کو شعوری بنانے کے لئے ایک زبردست عامل کو داخل کیا جا رہا ہے۔ اس خیال کی اصل کچھ عجیب ہو، لیکن قابل لحاظ واقعہ یہ ہے کہ مذہبی اور اخلاقی علماء خدا اور بنی اسرائیل کے تعلق کو عہد نامہ پر مبنی قرار دیتے ہیں۔ یہ خدا بنی اسرائیل کی حفاظت و نگرانی کرتا ہے، ان کی صلاح و فلاح کا خیال رکھتا ہے، اور بنی اسرائیل اس کے احکام کی تعمیل کرتے ہیں اور اس کے علاوہ کسی کو معبود نہیں مانتے۔ اس باہمی پابندی کا تصور ”احکام عشرہ“ کے شروع ہی میں موجود ہے، اس معاہدہ کی طرف

انبیاء بار بار توجہ دلاتے ہیں۔ احکام کی بنیاد پر پابندی نہیں کرائی جاتی کہ رواج ایسا ہی ہے یا ہمارے آباہ اجداد اسی طرح عمل کرتے آئے ہیں، بلکہ یہ کہا جاتا ہے کہ چونکہ قوم نے ارادی طور پر اس خدا کو اپنا معبود و مقنن تسلیم کر لیا ہے اس لئے اس پر اس کے احکام کی تعمیل لازمی ہے، اس عہد نامہ اور ان علامات کے معنی جن سے کہ اس کا تصور کیا جاتا تھا، قوم کے اجتماعی تعلقات کی ترقی کے ساتھ بدلتے گئے۔

ابتداءً خدا کو لشکروں کا مالک جنگ میں حفاظت کرنے والا امن میں خوشحالی بخشنے والا خیر ل کیا جاتا تھا، اور کم از کم بعض سخت حالتوں میں بندوں کے فرائض میں انسانی قربانی تک داخل تھی، لیکن بعد کے نبیوں نے باپ اور شوہر کی اجتماعی خاندانی قربت سے تدریج زیادہ کام لیا اور بندہ خدا کے خلق کو ان دونوں رشتوں سے ظاہر کیا۔ بندوں کی نافرمانی کو بوی کی غداری سے تشبیہ دی جانے لگی اور تجاف و دیگر مذاہب کے خدا کو اپنا مالک کہنے کے بجائے اپنا خاوند کہا جانے لگا۔ اس طرح سے بنی اسرائیل کے مذہب میں اس تغیر سے بہت سے تغیرات

پیدا ہوئے۔ شخصی مقنن کا تصور کو دار کو رواجی سطح سے شعوری اخلاقیات کی سطح تک بلند کر دیتا ہے۔ جب تک کہ بچہ کسی بات کی محض نقل تقلید یا ایما و اشارہ سے پابندی کرتا ہے اس وقت تک وہ ان سے کوئی اخلاقی معنی نہیں سمجھتا۔ لیکن اگر والدین قطعی طور پر کسی بات کا حکم دیدیتے یا کسی بات سے منع کر دیتے ہیں تو اب یہ معاملہ فرماں برداری و نافرمانی کا ہو جاتا ہے، اس میں پسند ناگزیر ہو جاتی ہے اور مصلحت کی جگہ سیرت لے لیتی ہے۔ اسی طرح سے خدا کے احکام فرماں برداری اور عادت و دین سے ایک کے اختیار کرنے پر مجبور کرتے ہیں۔ رسم و رواج کی یا تو مخالفت ہوتی تھی یا پابندی بہر صورت ان کی حالت اب محض رواج کی نہ تھی۔ بنی اسرائیل کے مذہب میں شخصی زندگی اور عبادات و معاملات

حکم امور کے قواعد کا آغاز اس طرح ہوتا ہے کہ "خدا کا ایسا حکم ہے" ہم جانتے ہیں دیگر سماجی اقوام میں یوم السبت کے منانے ختمہ کرانے پاک اور ناپاک جانوروں میں امتیاز کرنے اور موت و زندگی کے منہیات کے احترام کرنے کا قاعدہ تھا۔ اب یہ امر کہ بنی اسرائیل میں یہ تمام قاعدے محض قدیم رواج تھے جن کو قانون بنا کر نئی قوت اور اہمیت دیدی گئی یا ایسے دستور تھے جو خدا کے احکام کے ماتحت دوسری اقوام سے لئے گئے تھے کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتا۔ ان مذہبی احکام کی اخلاقی اہمیت صرف اس قدر ہے کہ یہ محض رواج نہیں بلکہ ایک شخصی خدا کے شخصی احکام تصور کئے جاتے تھے۔

یہ بات ان احکام کی خلاف ورزی کے معنی کو بالکل مختلف کر دیتی ہے۔ جب انسان کسی دستور کی خلاف ورزی کرتا ہے تو وہ ایک صحیح امر کے کرنے سے قاصر رہتا ہے، گویا اس کا نشانہ خطا کر جاتا ہے۔ لیکن جب کوئی بات شخصی حکم ہو تو اس کی خلاف ورزی شخصی نافرمانی ہوتی ہے اور یہ نفاذ و طغیان ہے۔ یہ نافرمانی ایک ارادی فعل ہے۔ اس کا نتیجہ محض شوخی و مسرت ہی نہیں بلکہ سزا ہوتا ہے۔ اب سزا جہج یا غلط مطابق اخلاقی یا بد اخلاقی ہو سکتی ہے لیکن محض غیر اخلاقی نہیں۔ اس لئے شخصی نافرمانی کی حیثیت سے گناہ کا اور شخصی مصیبت کی حیثیت سے سزا کا نفس تصور ہی اخلاقی معیار کو عام کر دیتا ہے۔ بالکل ابتدائی صورت میں تو ممکن ہے کہ خدا کا حکم محض اس لئے صحیح سمجھا جاتا ہو کہ یہ خدا کا حکم ہے اور مصیبت زدہ کو بھروسہ صرف اس لئے خیال کیا جاتا ہو کہ وہ مصیبت زدہ ہے۔ یہ بات ہم کو بال دالوں کی مناجاتوں میں نظر آتی ہے۔ ان سے ایسے گناہ کار ہونے کا بالکل پختہ یقین اور خدا کے خوش کرنے کی انتہائی خواہش کا اظہار ہوتا ہے۔ لیکن جب ہم جانتا چاہتے ہیں کہ عاصی نے کیا کیا ہے جس پر وہ اس قدر ریشیاں ہے تو ہم کو صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ

کسی نہ کسی طرح سے خدا کے خوش کرنے سے قاصر رہا، خواہ کسی طرح سے بھی ہو۔ اس کو برہمنی بہاری یا شکست سے سابقہ ہوتا ہے تو اس کو یقین ہو جاتا ہے کہ یہ کسی نہ کسی گناہ کی وجہ سے ہوا ہوگا، وہ نہیں جانتا کہ یہ گناہ کیا ہے وہ اپنے آپ کو ماحی و خطا کار محسوس کرتا ہے بلکہ اس سزا کے خیال سے جو اس کو نصیب ہوئی وہ اپنے گناہ کو بہت بڑا خیال کرتا ہے۔ لیکن اس خیال کے ساتھ کہ خدا کے قوانین کی نسیل لازمی ہے۔ کیونکہ یہ اس کے احکام ہیں، ایک اور خیال بھی خطا جو اس نظریہ کی محض توشیح مخفی قوم نے اپنا حاکم خود پسند کیا ہے، یعنی خدا کے احکام ظالمانہ یا مستبدانہ نہیں ہوتے بلکہ وہ صحیح و صائب ہوتے ہیں، قوم ان کو غور کر کے اختیار کر سکتی ہے۔ ان قوانین سے قوم کی حیات وابستہ ہوتی ہے کل روئے زمین کا حاکم ظاہر ہے جو کچھ کرے گا وہ صحیح و صائب ہی ہوگا۔ یہاں ہم کو اس اصول کی بہت عمدہ مثال مل جاتی ہے کہ اخلاقی معیار ابتداء اشخاص سے وابستہ ہوتے ہیں لیکن رفتہ رفتہ ان سے عمدہ ہو جاتے ہیں اور پھر اشخاص پر خود ان اصولوں کے مطابق حکم لگایا جاتا ہے۔

جس مذہبی مسلک کی پرہیزگاری یا مذہبی لوگ نگرانی کرتے تھے
 اس سے بعض اخلاقی تصورات بھی ظاہر ہوتے ہیں خواہ وہ کتنے ہی ناقص ہوں کسی باکی کا حد سے زیادہ حیل ممکن ہے راہ راست کوئی اخلاقی اہمیت نہ رکھتا ہو، تو زائد ہر نیچے اور مردہ کو چھوٹنے سے پرہیز یا بعض جائزوں سے نفرت ایک بہت ہی ظاہری قسم کی طہارت ہو سکتی ہے۔ بایں ہمہ یہ چیزیں نہایت ہی قوت کے ساتھ گردار کو ایک ایسے معیار کے مطابق دیکھتی تھیں جس کو الہی قانون نے مقرر کیا تھا۔ علما کے اس تقدس سے کہ وہ محض ہوں و کی خدمت کے لئے مخصوص تھے ان کے کام کی اہمیت ظاہر ہوتی ہے۔ مزید بال اس سے مادی و روحانی اور اعلیٰ و ادنیٰ کے اس

انتیاز کا بھی اظہار ہوتا تھا جو اخلاقی زندگی کا ایک جز ہے۔ گوا ایک
جذنبک یہ اہمیت تمام رسموں کو حاصل تھی لیکن یہود اور دیگر معبودوں کی
پرستش کا فرق اخلاقی اوجہ کا بالخصوص داعی تھا۔ ملک کے اور معبودوں
اور بتوں کی پرستش ہر بند پہاڑی پہاڑ اور ہر سبز درخت کے نیچے ہوتی تھی۔
چونکہ ان معبودوں سے اولاد کا تعلق بھی تھا اس لئے ان کا اظہار صرف
آئنا و علامہ سے کیا جاتا تھا اور ان کی عیدوں کے موقع پر بہت آلودہ
سے کام لیا جاتا تھا۔ بعض عبادت گاہوں پر مرد و عورت معبود کی
خدمت کے لئے چھوڑ دئے جاتے تھے۔ پوٹھی کے بتوں کی عموماً قربانی
کردی جاتی تھی۔ ان عیدوں اور مندروں کو بنی اسرائیل نے ہم دیش
پوری طرح کفرانیوں سے اخذ کیا تھا۔ لیکن انبیاء یہودہ کی پرستش کا باطل
مختلف تصور رکھتے تھے۔ سینا کا خدا ان اعمال سے سخت نفرت کرتا ہے۔
بدکاری اور شرارت جو کب ل اور استاذی کے مذہب میں داخل تھی،
زندگی اور خدا کی صحیح نشانیاں نہیں ہیں۔ نفس پرستی روحانیت کی
نشانی نہیں ہو سکتی۔

علاوہ بریں مذہبی رسموں کا ایک جز یعنی گناہوں کی نذر براہ راست
نافرمانی اور معافی کے خیال کو مشتمل تھی۔ خود یہ گناہ ممکن ہے کہ اخلاقی
نہ ہوں بلکہ محض عوام و رسوم کی خلاف ورزی کے ہوں، اور ان کے دور
کرنے کا طریقہ بھی محض خارجی ہو۔ مثلاً سانڈ کے طور پر بکھڑے کو چھوڑ دینا
ان کے نزدیک گویا تمام معاصی و مظالم کو اپنی پیٹھ پر لادے جاتا تھا۔
بائیں سہ گناہ کا سنجیدہ اقرار اور خون گرانے سے ذمہ داری کا خیال
اور اعمال پر غور و فکر لازمی طور پر پیدا ہوتا ہو گا۔ لہذا توبہ و استغفار کی
ضرورت دراصل اخلاقی اصلاح کے مرادف تھی کیونکہ اس سے زمانہ
ماضی کے برے اعمال سے بچنے اور زندگی کو ایک نصب العین کے مطابق
بنانے کا خیال پیدا ہوتا ہو گا۔

انبیاء کا وجود ایک اخلاقی عامل تھا | بنی اسرائیل کے مذہب میں انبیاء کا وجود نہایت ہی

موثر اخلاقی قوت تھا۔ اول تو یہ قوم پر ایک زندہ سرچشمہ اقبال کی طرف سے پیغام لے کر آئے تھے جو وقتی ضرورت اور موجودہ فریضہ کے مطلق ہوتا تھا۔ ناخدا خان داؤد کو لے لیا ہے کہ تو بھی وہ شخص ہے یا ایلی جاہ الہا میں سے ہے کہتا ہے تو نے قتل بھی کر دیا اور لوٹ بھی لیا ہے ان تمام کے موافق شخصی دوستی نہیں۔ اسی طرح عموس یسوع اور جرمیا کے مواعظ بھی وقتی ہی تھے۔ عیاشانہ شایموں کا حملہ مصری سفارت۔ ٹڈیوں کی وبا قیصر کا خوف ایسے تمام موقعوں پر استغفار کا مطالبہ، ہلاکت کی تنبیہ مغفرت کے وعدے ہوتے تھے۔ اس طرح سے نبی کی حیثیت کو یا ایک زندہ سرچشمہ کی سی ہوتی تھی۔ احکام ربانی جو اس ذریعہ سے آتے تھے وہ گویا ایک جاری چشمہ ہوتے تھے، جل میں ابھی ابھا نہیں پڑا ہوا ہے۔

دوسرے یہ کہ انبیاء انسان کے اجتماعی کردار اور باطنی مقصد و نیت کو سب سے زیادہ اہم قرار دیتے تھے، محض ظاہری رسموں اور قربانیوں پر نہیں زور دیتے تھے، عموس نے اعلان کیا کہ مجھ کو تمھاری دعوتوں اور قربانیوں سے نفرت ہے مجھے تمھاری مجلسوں سے کوئی خوشی نہیں ہاں عدل و انصاف کے چہرے اور دینداری کے دریا بہاؤ۔ ”یسوع اعلان کرتے ہیں کہ“ مینڈھوں کی قربانیاں اور چربیوں کی بندریں بہت ہو چکیں۔ چاند راتیں اور یوم السبت بہت منائے جا چکے، مجلسیں بھی بہت ہوئیں، مجازس سے ظلم و دورئیں ہو سکتا، ”تمھیں بھی نہیں بلکہ اخلاقی صفائی و طہارت کی ضرورت ہے۔ ہناؤ دھوؤ اپنے آپ کو پاک رکھو، اپنے اعمال سے شر کو دور کرو، عدل و انصاف کرو، مظلوم کی مدد کرو، یتیم کی سنو، بیوہ کی حمایت کرو، مکاح کا یہ قول کہ ”کیا میں اپنے پہلے بچے کو اپنی نافرمانی کی پاداش میں قربان کر کے اپنے شہم کے پھل سے اپنی روح کے گندہ کا کفارہ کر سکتا ہوں؟“ ہمیشہ کے لئے جسمی اور اخلاقی کے فرق کو واضح کر دیتا ہے مذہبی فریقہ کا جو خلاصہ انھوں نے کیا اس سے اخلاقی نقطہ نظر کا ہر طور پر حال ہو جاتا ہے ”خدا تم سے کس

بات کا طالب ہے۔ صرف یہی کہ انصاف کرو رحم کو دوست رکھو اور اپنے خدا کے سامنے عاجزی کرو۔ انجیل میں ایسے ہی موقع پر نہ صرف ظاہری مذہبی رسوم کی صحیح اخلاقی قیمت بیان کی گئی ہے، نذر و نیاز، عہد و اسرار یا جسم کا جلا نا۔ ان سے بہتر بھی ایک طریقہ ہے۔ کیونکہ یہ تمام باتیں محض ایک جزا ہیں، ان کی قیمت عارضی و انسانی ہوتی ہے، پائیدار فوائد دہرتے ہیں جو انسان کو اپنے نصب العین یعنی دین کی صداقت و قدر و قیمت پر اپنی جان کی بازی لگانے سے حائل ہوتے ہیں۔ یہی ایسے ہوتے ہیں جو ہر قسم کی تنقید و تبصرہ کا مقابلہ کر سکتے ہیں۔ اسی کو ایمان کہتے ہیں۔ یہی مجموعہ ہے خیرات ہمارے دلی بدل اور کلی امداد کا جس کو محبت کہتے ہیں۔ لیکن ان سب سے بھی بڑی جو شے ہے وہ محبت ہے۔“

سلطنت کا مذہبی نقطہ نظر یہود و عیسائی قوم کا بادشاہ تھا۔ بیت المقدس کا اجتماعی نصب العین انسانی حاکم اس کا نمائندہ و نائب ہوتا تھا۔ بنی اسرائیل کی سلطنت خدا کے حفظ و امان میں تھی، اور ایک نہایت ہی اہم مقصد اس سے متعلق تھا۔ سلیمان کے زمانہ میں

سلطنت کو جو فروغ ہوا اس سے ظاہر ہوتا تھا کہ قوم پر خدا ہر بان سے اختلاف و مصیبت یا بڑے لشکروں کا غلبہ محض بد قسمتی پر مشمول نہ کیا جاتا تھا۔ بلکہ ان کو خدا کا عذاب خیال کیا جاتا تھا۔ قوم صرف دینداری اور عدل سے باری رہ سکتی تھی۔ دوسری طرف یہود کی محبت پر قوم کو جو اعتماد تھا اس کی بنا پر یقین کیا جاتا تھا کہ وہ اپنی قوم کو بھی بے یار و مددگار نہ چھوڑے گا۔ وہ ان کو پاک و صاف کر کے فیر سے اٹھائے گا۔ اور اس قانون کی ایسی ابدی چھوٹ قائم کرے گا جس کو کبھی زوال نہ ہو گا بنی اسرائیل میں سیاست کا مفقود نہ تھا اخلاقی ہوتا تھا۔

مذہب نے مسکد شہر کو یونانی مسکد شہر کو کس نظر سے دیکھتے تھے اس کا پتہ ایک اخلاقی معنی مشہور جزئیات سے چلتا ہے۔ یہی کے باب وادار پر پہنچا دئے۔ اگر کوئی لعنت پڑ گئی تو اب وہ بہتہائیں تک چلی جاتی

ہے اور تمام خاندان مبتلائے مصائب رہتا ہے۔ ان کے یہاں جو لوگ اس لعنت کا شکار ہو جاتے ہیں ان کے لئے سوائے اس کے کہ مصائب جھیلیں اور کوئی چارہ کار ہو نہیں سکتا۔ لوشہ و نقد پر جہاں بھروسہ کر دیتا ہے وہاں لا اعلان بھی کر دیتا ہے۔ اس میں کی بوجھ کا کچھ اسی قسم کا تصور کیا جاتا ہے۔ اس سے ابا و اجداد کو تو بہت بڑا اخلاقی سبق ملتا ہے لیکن اولاد کے لئے سوائے خوف و ہیبت کے کچھ نہیں ہے۔ اس میں شک نہیں کہ یونانی اور سکندریاوی زندگی کے صرف ایک ہی رخ کی ترجمانی کرتے ہیں یعنی اس کے فطرت کے تابع ہونے اور اس کے مسلسل رہنے کی۔ لیکن عبرانی اس پس نہیں کرتا۔ اس کو خدائی حکومت پر جو اعتماد ہے وہ حادثات دہریں اخلاقی قیمت ان کی کسی غرض و غایت کی تلاش پر مجبور کرتا ہے۔ یہ تلاش ایک طرف تو اس کو تجزیہ معیارات کی طرف لے جاتی ہے۔ دوسری طرف اجتماعی متا بہت سنگین نظریہ قائم کرانی ہے۔

ایوبؑ کے صحیفہ میں ان میں سے پہلے مسئلہ کا نہایت گہری نظر سے مطالعہ کیا گیا ہے۔ قدیم خیال یہ تھا کہ نیکی اور مسرت ایک سانچہ ہوتی ہیں۔ خوشحالی کے معنی خدائی رحمت کے ہیں اور اس لئے یہ ابھی بھی ہوتی ہے۔ برکت و بخت ہونا عذاب الہی کے مرادف ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کوئی نہ کوئی گناہ ہوا ہے، اور اس لئے یہ بجائے خود بدی بنتے ہیں۔ ایوبؑ جب مصیبت میں مبتلا ہوئے ہیں تو ان کے دوست اس کو ان کے گناہ گار و بدکار ہونے کا قطعی ثبوت سمجھتے ہیں۔ اس سے پہلے خود ان کا بھی یہی خیال تھا۔ لیکن وہ اپنی بدکاری کو تسلیم نہیں کرتے اور صداقت اور نیکو کاری کا یقین رکھتے ہیں، اس لئے یہ ان کے تمام فلسفہ زندگی اور تصور خدا کو ضبط کر دیتا ہے۔ یہ بات مکمل معیارات و خیالات کی نظر ثانی پر مجبور کرتا ہے۔ ان کو خیال ہوتا ہے کہ اگر میں خدا کے منہ در منہ کلام کہ سکوں تب ہی اس کا کچھ حل ہو سکتا ہے۔ لیکن کچھ بھی ہو وہ اپنی روح کو مسرت و خوشی کی خاطر بیٹھتا نہیں

چاہیے۔ ان کے دوست کہتے ہیں کہ "اپنے کئے پر تاسف کرو تا کہ خدا
بھرحم پر رحم کرے" لیکن ان کے نزدیک اظہار تاسف اور اقرار گناہ کے
مثنیٰ یہ ہونگے کہ جس شے کو وہ اب تک دین داری سمجھ رہے تھے وہ
گناہ تھا۔ اور وہ اس طرح سے جھوٹ بولنے پر رضامند نہیں ہوتے۔
بلاشبہ خداوند عالم قادر و توانا ہے وہ جس کو چاہے ہنر ادا کر سکتا ہے۔
لیکن خواہ کچھ بھی ہو وہ اپنے خطا و صواب کے خیال کو نہیں بدلتے۔
ان کی "اخلاقی ذات" ایسا لنگر ہے کہ جو اپنی جگہ سے نہیں سرکتا اور یہی
ان کے نزدیک زندگی کی سب سے بڑی قیمت ہے۔

جب تک خدائے قادر و توانا کا وجود ہے جس نے مجھ سے میرا
حق لے لیا ہے اور میری روح کو متلائے الام کیا ہے اس وقت تک
میرے ہونٹوں سے کوئی ایسی بات نہیں نکل سکتی جو دین داری کے خلاف
ہو۔ میں مرگی جاؤں مگر میں اپنی صداقت کو ہاتھ سے نہ دوں گا۔
میں اپنے دین پر مضبوطی کے ساتھ قائم ہوں اور یہ میرے ہاتھ سے
نہیں جھوٹ سکتا ہے۔

اس صحیفہ سے ایک اس بات کا پتہ چلتا ہے کہ انسان پر مصیبت
اس کی صداقت کا امتحان لینے کے لئے بھیجی جاتی ہے یہ کیا ایوبؑ خدا
کی پوری عبادت کرتے ہیں؟ اور اس نقطہ نظر سے اس کا جواب دیتا ہے
کہ ہاں یونہی بلاسی غرض کے عبادت کرتے ہیں۔ خدا سے بلاسی غرض
کے محبت کی جاتی ہے اس میں بھی مصیبت کا تجربہ معیارات کو غاری سے
داخلی کر دیتا ہے۔

مصیبت سے پہلے دوسری بحث عشاء کے آخری حصہ میں ہے
اس میں اس مسئلہ کی اجتماعی مناقبت کی اسے نظر یہ ہے کہ جو
میں قدیم قبائلی اتحاد کے بالکل دوسرے مثنیٰ لے گئے ہیں۔ قدیم زمانہ میں

انفرادی مصیبت کی تعبیر اس طرح کی جاتی تھی۔ یہ شخصی گناہ کا ثبوت ہوتی ہے۔ مصیبت زدہ کو ہم راندہ درگاہ سمجھتے ہیں۔ یہ خیال اب باقی نہیں رہتا۔ مصیبت زدہ بندہ کا گنہگار ہونا ضروری نہیں ہے۔ بلکہ ایک حد تک دوسروں کے لئے مصیبت اٹھانا ہے۔ وہ ہمارے غم و الم ایسے سپہر پر لے لیتا ہے اور ہم پر سے بلیات کو مالتا ہے۔ اس میں ایک باہمی تعلق کا تصور قائم ہوتا ہے کہ نیکیوں کی مصیبتیں بدوں کے گناہوں کے باعث ہو سکتی ہیں۔ نیکیوں کا ابر بار کو اٹھا لینا ایک اعلیٰ قسم کے اخلاقی تعلق کو ظاہر کرتا ہے اور یہ بنی اسرائیل کے مذہب کا بہترین نتیجہ ہے۔ کیونکہ یہی مذہب یسوی میں عیسیٰ کے مصلوب ہونے کی وجہ قرار دی جاتی ہے اور جدید اجتماع سماجی شعور کا بہت بڑا عنصر ہے۔

(۳) اخلاقی تصورات کا مجموعہ

یوں جو اخلاقی تصورات پیدا ہوئے ہیں ان کا خلاصہ اب مہولت کے خیال سے ”کیونکو“ اور ”کیا“ کے تحت لکھ لیتے ہیں۔ ”کیونکو“ کے ذیل میں تو (۱) ہم ان تصورات کو درج کرتے ہیں جو صواب کا معیار قائم کرنے اور خیر کو نصب العین تسلیم کرنے سے پیدا ہوتے ہیں (۲) دوسرے وہ تصورات درج کرتے ہیں جو اس نصب العین کو آزادی کے ساتھ پسند کرنے سے پیدا ہوتے ہیں ”کیا“ کے ذیل میں اجتماعی و شخصی دونوں پہلوؤں سے اس نصب العین کا حاصل بیان کرتے ہیں۔

دینداری اور گناہ | دینداری اور گناہ کو ایک دوسرے کا نقیض نہیں سمجھا جاتا۔ دیندار آدمی کے لئے معصوم ہونا ضروری نہیں۔ باپس ہم گناہ کے شعور سے دینداری کے تصور میں زیادہ وضاحت پیدا ہو جاتی ہے اس تصور کے دو پہلو ہیں جو زندگی کے تمدنی اور مذہبی حلقوں (جو عمرانیوں

کے یہاں ایک دوسرے سے جدا نہ تھے) یہ پیدا ہوتے ہیں۔ ایک طرف تو عادل و دیندار انسانی جماعت کے اخلاقی نظم و ترتیب کا احترام کرتا ہے۔ غیر دیندار ظالم غاصب دے رحم ہوتا ہے۔ وہ دوسروں کے حقوق کا احترام نہیں کرتا۔ دوسری طرف دیندار آدمی کا خدا سے صحیح تعلق ہوتا ہے اس تعلق کی صحت و درستی کی آسمانی قانون سے جانچ ہو سکتی ہے۔ لیکن چونکہ خدا کا تصور ایک ایسے ذی روح و زندہ انسان کی حیثیت سے کیا جاتا ہے جو اپنے بندوں سے محبت رکھتا، اور ان کے گناہوں، کمزوریوں اور نافرمانیوں کو معاف کر دیتا ہے اس لئے اس تعلق کی صحت کا اندازہ اس سے بھی کیا جاتا ہے کہ روح انسانی اور مشیت ایزدی میں ایک طرح کی ہم آہنگی پائی جائے۔ دینداری دو قسم کی ہے ایک تو قانونی اور دوسری ایمانی۔ پہلی سے کامل فرماں برداری تصور ہوتی ہے۔ دوسری اس امر کو ظاہر کرتی ہے کہ باوجود نافرمانی کے توبہ اور عفو کا دروازہ کھلا ہے۔ اگر پہلے کے معنی یہ ہیں کہ کردار کو اخلاقی معیار اور اخلاقی قانون کے مطابق اخلاقیاتی نقطہ نظر سے جانچا جائے تو دوسرا اس کے مرادف ہے کہ سیرت کا اقل نمونہ اور ہے۔ یہ ہمیشہ کے لئے ایک مقررہ قانون یا معیار کے مطابق نہیں ہو سکتی۔ بلکہ اس کے لئے متواتر اصلاح کی ضرورت ہوتی ہے۔ ممکن ہے خاص خاص افعال معیار کی مطابقت سے قاصر رہیں لیکن زندگی میں ان افعال ہی کا نام نہیں۔ کردار کو ایک قانون کے مطابق جانچنا اپنی کمی کا احساس پیدا کرنے کے لئے مفید ہو سکتا ہے، لیکن اگر صرف اتنا ہی ہو تو ممکن ہے انسان کو اپنی دینداری کے متعلق مغالطہ پیدا ہو جائے یا اپنی دینداری سے محروم ہو جائے۔ نئی مطابقت یا از سر نو متابعت کی کوشش کا امکان زندگی و زندگی کے مرادف ہوتا ہے۔ اس اعتبار سے اس کا بدھ مذہب کی تعلیم سے مقابلہ کیا جاسکتا ہے۔ جس میں کرم سے مفر کی بھی ایک صورت ہے کہ انسان کی خواہش فنا ہو جائے۔

اسی طرح گناہ کے مختلف پہلو ہیں۔ اس کے معنی نشانہ کے خطا کرنے اور طہارت و نجاست کے قوانین کی خلاف ورزی کرنے کے بھی ہیں۔ اور احکام خداوندی کی شخصی نافرمانی اور بنی اسرائیل کے اخلاقی نظم و ترتیب کے درہم برہم کر دینے کے بھی ہیں۔ ان آخری معنوں میں جس کو انبیاء حق العباد کہتے تھے گناہ ایک یعنی اخلاقی تصور ہے۔ اس سے یہ امر ظاہر ہوتا ہے کہ شر یا غلط کاری محض انفرادی نہیں ہے بلکہ یہ صرف شخصی تصور ہی نہیں بلکہ ایک ایسے قانون کی نافرمانی اور خلاف ورزی ہے جو افراد سے بالا ہے۔ یہ اس اخلاقی نظم و ترتیب کے درہم برہم کر دینے کے مراد ہے جس کے ہم یہ جائز حقوق ہوتے ہیں۔

شخصی ذمہ داری | اجتماعی ذمہ داری سے شخصی ذمہ داری کی طرف جو تغیر ہوا وہ تمام تر انبیاء کی بدولت عمل میں آیا۔ اور لوگ پوری طرح ان کے ہم آہنگ نہ ہوئے تاہم شخصی ذمہ داری کا ایک ہڈنک رواج ہو گیا۔ قدیم زمانہ میں ایک فرد کے جرم کی بنا پر پورا قبیلہ مجرم قرار پاتا تھا۔ لیکن کا قصہ بیان کیا جا چکا ہے۔ کورار شخص اور اپنی رام کے واقعات میں ان کی بیبیاں نیسے یعنی کہ شیر خوار بچے سب کے ساتھ ایک ہی طرح کا سلوک کیا گیا۔ اسی طرح ویندار آدمی کے کل خاندان پر اس کی دینداری کی وجہ سے خدا کی رحمت ہوتی تھی لیکن بعد کے انبیاء نے اس قاعدہ کو بالکل بدل دیا۔ حزیل پودا (خدا کے پھودے) کی طرف سے کہتے ہیں کہ یہ ضرب المثل کہ والدین نے گھٹے انگور کھائے اولاد کے دانت کھٹے ہوئے اب آئندہ استعمال نہ ہوگی یہ جو شخص گناہ کرتا ہے اسی کی روح تباہ ہوتی ہے۔ بیاباب کے مظالم کا ذمہ دار نہیں ہو سکتا اور نہ باب بیٹے کے ظلم کا ذمہ دار ہوگا۔ اس امر کا ذکر بھی خالی از غیبت نہ ہوگا کہ خدا تو قوم سے یہ کہتا ہے کہ انصاف یہ ہے کہ بیاباب کے مظالم کا ذمہ وار نہ ہو، اور قوم ہنسی ہے کہ باپ کے مظالم کا بیٹا کیونکر ذمہ وار نہ ہو خاندان کی وحدت تقویر انبیاء

کے مخالف ہوتی ہے حریف کے پانچ سو برس کے بعد بھی قدیم تصور اس سوال میں ایک جذباتی موجد نظر آتا ہے یہ شخص جو اندھا پیدا ہوا ہے کس کے گناہ کا نتیجہ ہے؟ اپنے یا اپنے والدین کے؟ ذمہ داری کے ایک دوسرے پہلو یعنی ارادی اور اتفاقی افعال کے باہمی فرق کے متعلق ہم کو مدینۃ الامان میں بعض تغیری مدارج نظر آتے ہیں۔ مدینۃ الامان اس جگہ کا نام تھا جہاں ایساں جا کے محفوظ ہو جاتا تھا۔ اگر اتفاقاً کوئی شخص کسی کو قتل کر ڈالتا اور گرفتار ہونے سے قبل بھاگ کر مدینۃ الامان میں جاتا تو اسے وہ محفوظ ہو جاتا۔ جب تک وہ وہاں رہتا اس پر کوئی ہاتھ نہیں اٹھایا سکتا۔ لیکن ذمہ داری کے اخلاقی اصول کے اس شعبہ نے پوری ترقی اس شکل میں کی ہے جس کا آئندہ عنوان کے ماتحت ذکر ہو گا۔

حرکت کی بے لوثی و عہدہ کاری زیادہ تر فلسفہ کردار کچھ ایسا تھا کہ اس میں نیکو کاری اخلاص و عہدہ کاری زیادہ تر فلسفہ کی اور بیوقوفی پر مبنی خیال کی جاتی تھی لیکن انبیاء اور مذہبی شعرا اس کے اہل اہول

کو ”قلب“ سے اکثر تشبیہ دیا کرتے تھے۔ ”قلب“ کے معنی ارادی بوجہاں خصوصاً جذبات عواطف اور احساسات کے اندرونی محرک کے لئے جاتے تھے، یونانی زندگی کے اس پہلو کو بہت سی مشتبہ نظروں سے دیکھتے تھے۔ وہ جذبات کو روح کا اختلال قرار دیتے تھے اس لئے ان کو عقل کے ذریعہ سے قابو میں لانے بلکہ دبا دیتے اور ناپسند کر دینا چاہتے تھے لیکن عبرانیوں کو کہ دار کے جذباتی پہلو میں نسبتاً ایجابی قیمت نظر آتی اس کے ساتھ ہی وہ اس تصور کو معترضہ عمل میں لائے جس کی رو سے کامل مخلصانہ و عہدہ کاری کے تمام صحیح و مناسب افعال کی بنیاد قرار پاتی۔ دیگر اقوام کی طرح ان میں بھی مذہب نہایت ہی اہم عامل تھا۔ انسان ظاہری حالت پر نظر کرتا ہے لیکن ہوا قلب کو دیکھتا ہے۔ اگر میرے دل میں شر ہو تو یہ ہوا میری نہ سنے گا“ اس قسم کے کلمات اس کا

ثبوت ہیں۔ خدا کی نظر کو جو دل کے ہر چھپے ہوئے کو نے تک کی خبر رکھتی ہے دھوکا نہیں دیا جاسکتا۔ اس کے سامنے ریا بھی نہیں چل سکتا۔ عبادت صدق دل اور خلوص نیت کے ساتھ کرنا چاہیے۔ بنی اسرائیل کے لئے ضروری ہے کہ یہو کی صدق دل سے عبادت کریں۔ اپنے کپڑوں کے نہیں بلکہ اپنے دل کے ٹکڑے کر دے پاک قلب کو عمدہ خواب نظر آسکتے ہیں۔ خارجی اشیاء کے لمس یا رسمی نجاست سے جس پر قدیم عبادتوں میں بہت زور دیا جاتا تھا) انسان ناپاک نہیں ہوتا بلکہ جس شے سے ناپاک ہوتا ہے وہ اس کے دل کی خرابی ہے کیونکہ دل بڑے خیالات اور بڑے اعمال کا سرچشمہ ہے جن جذبات و تحریکات سے انسان کی اندرونی ذات بنتی ہے وہ بے وجہ پیدا نہیں ہوتیں بلکہ وہ انسان کے قطعی ارادہ و رجحان پر مبنی ہوتی ہیں۔ جہاں نتھارا خزانہ ہے وہیں نتھارا دل ہو گا۔“

کامل اخلاقی شعوریں خلوص محرک سے محض ظاہر داری کا خلوص ہی مراد نہیں ہوتا بلکہ حیر و صواب کی اصلی و حقیقی محبت مراد ہوتی ہے۔ عہد انی اس خیال کو جو الفاظ میں نہیں بلکہ ذات خداوندی سے شخصی محبت کی شکل میں ظاہر کرتے تھے۔ قدیم زمانہ میں قانون اور انبیاء اپنی طرف کم و بیش غارحی محرکات سے توجہ منطف کر آتے تھے۔ مزار کا خوف جزا کی امید گو داموں اور ذخیروں میں برکت کی توقع زراعت کی تباہی کے رڈ سے مذہب کی پابندی کو لائی جاتی تھی۔ لیکن بعض پیغمبروں نے کسی محقق تر نظریہ کی جستجو کی جس کی طرف غالباً زندگی کے سطح تجربات نے رہبری کی ہوگی، ہوسیا کی بی بی ہوسیا کو چھوڑ دیتی ہے۔ یہ بات ان کی توجہ کو اس امر کی طرف منطف کرتی ہے کہ آیا یہو اس بندہ کو ایسی شخصی اور سچی محبت ہونی چاہیے، جیسی یہو کی کوٹوہر سے ہوتی ہے؟ ان کی بی بی نے کہا تھا کہ ”میں اپنے عاشقوں کے ساتھ جاتی ہوں جو مجھے روٹی کپڑا دیتے اور میری سب ضروریات پوری کرتے ہیں۔“

کیا خدا کی اس طرح سے عبادت کرنا جس طرح مزدور مزدوری کے لئے محنت کرتا ہے ایک طرح کی بد اعمالی نہیں ہے؟ قوم کے مہمانب سے اس کی وفاداری کی بے لوثی کا اندازہ ہوتا ہے۔ گویا حریف اس پر وہ میں یہ کہتا ہے کہ کیا خدا کی عبادت کسی غرض کے لئے نہیں کر رہے۔ کم از کم قوم کا ایک حصہ اس امتحان میں پورا اترتا ہے کہ وہ خدا سے کسی نفع کی امید پر محنت نہیں کرتا۔ اس اخلاقی اصول کی کچھ خود آپ اپنی جزا ہوتی ہے۔ نبی ہجرت کے بعد صریح الفاظ میں یہ کہتے ہیں کہ ”گو انجیروں کے درخت میں پھول نہ نکلیں انکو بار آور نہ ہوں“ نیتوں کی کاشت بیکار جائے کھیتوں سے محنت کا ثمرہ نہ ملے گلے تباہ ہو جائیں مگر پھر بھی خدا (کی یاد سے) مجھے خوشی حاصل ہوتی رہے گی اس (خدا کی یاد سے) میں لطف اندوز ہوتا رہوں گا جو میری مغفرت کرنے والا ہے۔

زندگی کا نقل نصیب اس انفرادی پہلو کے لحاظ سے نبی اسرائیل کے اخلاقی کی حیثیت سے نصیب العین کا ماحصل لفظ زندگی سے ظاہر ہوتا ہے۔

نبی اسرائیل کا رہبر اپنی قوم کے لئے جتنی رحمتوں کا وعدہ کر سکتا تھا ان کا خلاصہ اس ایک جملہ میں ہو سکتا ہے کہ ”میں نے تمہارے سامنے موت و حیات کو رکھ دیا ہے اب ان میں سے جس کو چاہو اختیار کر لو“ یہی معیار حضرت عیسیٰ کے اس سوال سے ظاہر ہوتا ہے کہ ”اگر انسان اپنی زندگی کے عوض ساری دنیا حاصل کرے تو اس کو کیا نفع ہو گا؟“ جب ہم اس لفظ زندگی کے متعلق دریافت کرتے ہیں کہ اس کے کیا معنی تھے تو قدیم شہادتوں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس سے مادی خوش حالی اور مہوہ کے ساتھ اچھے تعلقات کا ثمرہ یعنی اطمینان قلب مراد لیا جاتا تھا پہلے جزد کے ساتھ دوسرا جز اس قدر قریبی تعلق رکھتا تھا کہ عملی طور پر ان دونوں سے ایک ہی شے مراد لی جاتی تھی۔ اگر لوگ خوشحال ہوتے تھے تو وہ یہ سمجھ سکتے تھے کہ وہ نیک کردار بھی ہیں۔ اگر بد حال ہوتے تھے تو وہ یہ خیال کرتے تھے کہ ہم یقیناً بد کردار ہیں۔ اس منزل میں خیر و شر کا

اندازہ زیادہ تر لذت و الم سے کیا جاتا تھا۔ طویل اور خوشحال زندگی کو سب سے بڑی غایت اور نصب العین تصور کیا جاتا تھا۔ اس غایت کے واسطے ہاتھ میں طویل عمر اور بائیں ہاتھ میں از دیاد و ولایت و عزت ہوتی تھی، مگر یہی وہ غرض کی اس خیال سے قدر نہیں کی جاتی تھی کہ وہ علمی یا جالیانی ہیں جس علم کی قدر کی جاتی تھی اس کا مصداق وہ دانشمندی تھی جس کی بدولت زندگی خوش اسلوبی کے ساتھ بسر کی جاسکتی ہے اس علم کا مبداء و منہی خشیت الہی قرار دینی جاتی تھی۔ فنون میں سے مذہبی شاعری مقبول عام تھی لیکن زندگی کے تصور میں دست پیدا ہونے سے جن معیارات میں اضافہ ہوا وہ شخصی تعلقات کے معیارات تھے۔ خاندانی تعلقات بڑے مشرق میں ہمیشہ قوی ہوتے ہیں ان کا خلوص بڑھ جاتا ہے خاوند بیوی کے مابین جو محبت ہوتی ہے اس کو ایک معیار پر لایا جاتا ہے۔ قومی احساسات آسمانی فریضہ کے شعور سے زیادہ ہنرمندانہ بن جاتے ہیں۔ مذہبی عقیم اور انبیاء کے اثر سے شخصی و انفرادی طور پر خدا تک رسائی ہر ایک کی سب سے بڑی خواہش ہو جاتی ہے۔ خدا کے خواہش و احسانات نہیں بلکہ خود خدا کا مناسب سے بڑی فضیلت قرار پا جاتی ہے۔ وہ چشمہ حیات ہے اس سے مشابہت اگر میسر ہو سکے تو کیا کہنا۔ اس کے نور میں اس کے خاص بندوں کو روشنی نظر آسکتی۔

لیکن لفظ زندگی کا جو عام تصور ہے وہ اس کے خاص معانی سے بھی زیادہ اہم ہے۔ قانونی لوگ کردار کو مقررہ قوانین سے متعین کرنے کی کوشش کرتے تھے لیکن زندگی کے نصب العین میں جو ایک اندرونی واصلی روح موجود ہے وہ محدود و مقید نہ ہو سکتی تھی۔ "حیات ابدی کے الفاظ" جن سے مسیحیت کی جدید اخلاقی تحریک کا آغاز ہوا مابہی گیروں کے لئے شاید بالکل بے معنی ہوں۔ اور اب اس امر کا فیصلہ کرنا آسان نہیں کہ جو شخص انجیل کا لکھنے والا ہوا ان الفاظ کو بکثرت استعمال کرتا ہے تو اس سے کیا مراد لیتا ہے پولوس کے نزدیک حیات کا مطلق عالم ارواح سے ہے اور یہ

موت، حرص و گناہ کے مخالف ہے۔ گو قدیم و جدید دونوں عہد ناموں کے مولفوں کے نزدیک زندگی کے اور بھی کوئی معنی ہوں تاہم اس سے وہ کسی ایسی شے کو ضرور مراد لیتے تھے جو اس مستقبل سے بھی باور ہے جس کی چمک اور قوت تا حال ہم سے دور ہے۔ پولوس کے نزدیک اس سے مراد ترقی تھی ایسی ترقی جو قوانین و ضوابط کے ماتحت عمل میں نہیں آتی بلکہ آزادی ہے ہوتی ہے۔ اس قسم کی زندگی اپنے لئے نئے اور بلند تر معیار قائم کر لینی، قدیم رواج اور قانون فرسودہ مفقوم ہونگے۔ ابتدائی عیسویت میں اگر شخصی و فاداری اور اجتماعی وحدت کے عناصر سے قطع نظر بھی کر لی جائے (جن کا آئندہ عنوان کے ماتحت ذکر آئے گا) تو بھی صحیح معنوں میں ایک اخلاقی تحریک تھی۔ قدیم آئین و قوانین کے آگے ایک نئی افق کے پیدار ہونے کا احساس ہوتا ہے۔ اور یہ اعتقاد کہ اس کے منبع خدا کے فرزند ہیں غیر محدود امکانات رکھتا ہے۔ ان کو محسوس ہوتا ہے کہ وہ رند کی نہیں بلکہ آزاد عورت کی اولاد ہیں۔

عدل و محبت دامن عالم پر یہ پہلے بیان کر چکے ہیں کہ یہ نصب العین خدا کی اجتماعی نصب العین۔ ایک بادشاہت قائم کرنے کے خیال سے پیدا ہوا۔ ابتداءً تو اس کی حیثیت ایک قومی بادشاہت کی سی رہی لیکن بعد میں یہ بالکل عالمگیر ہو گئی اور اس افق کی بنیاد جس کے حصول سے دنیا ابھی تک محروم ہے اس کے لئے آزاد و غلامی کی قید نہیں رہی۔ ابتداءً یہ جنگ سے مخصوص تھی لیکن حکماء اور شعراء اس کو امن و عدل کی حکومت کی شکل میں بدل دیتے ہیں۔ وہ غیرت اور خونناک طاقتیں قابو پالیں جن کی جسم صورت شیر و چھ اور چنے کی تصویروں میں آتی تھی تو وہ انہندوں کو ایک ایسی حکومت نظر آتی جو انسانی صورت کے قالب میں جلوہ گر تھی، یہ اس قسم کی حکومت ہے جس کو زوال نہیں اس قسم کی سلطنت (جو اس دنیا کی سلطنت نہیں) کا حضرت عیسیٰ اپنے پیغام میں ذکر کرتے ہیں۔ اس اخلاقی حکومت کی رکیت ایسے لوگوں

کے لئے مخصوص ہے جو نرم مزاج، صیاف باطن، رحم دل، صلح جو اور دینداری کے بھوکے ہوتے ہیں۔ اس اخلاقی قومیت میں ہندو کی قوت پر نہیں بلکہ طاقت پر مبنی ہوگی۔ بادشاہ کو اس وقت تک برابر کو شش کرنے پر ہٹانا چاہیے جب تک زمین پر عدل قائم نہ ہوئے۔ اس کو غریب و محتاج کی حاجت رفع کرنا چاہیے۔

اس نظام کی بعض خصوصیات تو سیاسی و اجتماعی معاہدہ کا جزو بنتی گئیں۔ اور بعض خصوصیات مستقبل کے لئے باقی رہیں بعض زانوں میں یض العین بالکل قیامت کے ساتھ مخصوص کر دیا گیا اور انسانی جمیعت کو سراپا متلائے شمر خیال کیا گیا لیکن عبرانی ایک ایسا نصب العین پیش کرتے تھے جس کے اندر عالم میں اخلاقی نظام کا وجود زندگی کا صواب کے نقطہ نظر سے انضباط، خیر کا حصول، زندگی کی تکمیل یہ سب داخل تھے۔ یہ نصب العین ایسا نہیں جو محض عالم بے تودی میں نظر آیا ہو۔ بلکہ یہ اپنے اوپر ان شاندار دھماکے جھلنے کے بعد قائم ہوا ہے جن کو اس یقین کے ساتھ برداشت کیا گیا ہے کہ اخلاقی مساعی لا حاصل نہیں۔ یہ نصب العین جامعہ عمل پہنکے رہے گا آسمانی حکومت قائم ہو کے رسیکی مرضی خداوندی زمین پر بھی اسی طرح سے پوری ہوگی جس طرح سے کہ آسمان پر ہوتی ہے۔

باب

یونانیوں کا اخلاقی نشوونما

(۱) چند ضروری تعلیقات

رواج و فطرت | عبرانیوں کی اخلاقی زندگی نے اول تو قوم اور خدا اور بعد ازاں افراد اور خدا کے باہمی تعلق کے ماتحت ترقی کی جو بلحاظ نوعیت کچھ ایسا ہے کہ اس میں اختلاف و اتحاد ایک ساتھ جمع ہیں۔ یونانیوں میں اخلاقی قانون اور اخلاقی شخصیت کا کامل احساس اس تعلق سے ہوا جو فرد کو اجتماعی روایات اور سیاسی نظام کے ساتھ تھا، جس طرح یہودیوں کے یہاں قانون اور انبیاء (یا بعد میں قانون و کتاب الہی) متعارض قوتوں کی قائم مقامی کرتے ہیں اسی طرح یونانیوں کے یہاں ایک طرف تو گروہی امتداد جس کا وجود و اجابت و معاہدات کی شکل میں تھا اور دوسری طرف ترقی کن شخصیت کے روز افزوں مطالبات جن کا اظہار عقل اور خواہش دونوں سے ہوتا تھا، ایک دوسرے کے مخالف نظر آتے ہیں۔ انتہائی اصولیت پسندوں کے نزدیک رواجی اقتدار خارجی مصنوعی اور سخت تھے اور ان کا رسم یا رواج

نام رکھا گیا تھا عقل کی روز افزوں ترقی نے ان امور کی مخالفت کی جو محض دستور و رواج پر مبنی تھے۔ انفرادیت کا بڑھتا ہوا زور گردہ کے اقتدار سے دوچار ہوا۔ اس کا اظہار اس وقت بہت ہی نمایاں طور پر ہونا تھا جب کہ وہ بکا اقتدار محض حکومت یا جبر و تدبیر کی شکل اختیار کر لیتا تھا۔ عقل اور شخصی احساس نے نسبتاً ایک اصولی و عوامی کیل اور اصلی سرچشمہ کو اپنا مبداء قرار دیکر اس کا نام فطرت رکھا۔ اس طرح اجتماعی روایات و اقتدار اور انفرادی عقل و احساس رواج و فطرت بن کر ایک دوسرے کے مقابلہ میں صف آرا ہو گئے اس کشمکش کو ان نوجوانوں کے حال سے تشبیہ دی جاسکتی ہے جو والدین کی مانتی دوست نگر ہی سے نکل کر خود سری چاہتے ہیں۔ لیکن یونانی زندگی میں یہ عمل محض انفرادی ترقی پر مبنی نہیں بلکہ اس کے مدارج ہر جگہ سے زیادہ بین طور پر مبنی معلوم ہوتے ہیں اس کا فلسفہ سوفوکلز پر پیدیز فرد و قانون کی اس کشمکش کو انسانی زندگی کا نہایت ہی عظیم اور کثیر الوقوع حادثہ کہتے ہیں۔ ارسطو فیزکس نے خیالات کی بہت خدمت کرتا ہے سقراط افلاطون ارسطو کلی سینی لذتی رواقی نظری مباحثوں میں حصہ لیتے ہیں نظم و ترتیب یونانی زندگی کا اعلیٰ سطح نظر ترتیب و تناسب تھا یہ بات اس نشو و نما سے پہلے اس کے دوران میں اور اس کے بعد تینوں حالتوں سے ظاہر ہوتی ہے۔ اس کا اظہار ان کے علوم و فنون مذہب و اخلاق سب سے ہوتا ہے۔ ان کے معبودوں میں مویہر "نسمت" اور "نسمس" رواج "قانون" و حق کے لئے تھے۔ ان کو کائنات میں نظم و ترتیب کا احساس ہوتا تھا اور اسی لئے وہ اس کو کہتے تھے۔ چنانچہ صنعت اور فنون لطیفہ خصوصاً معماری سنگ تراشی رقص اور شاعری میں وہ اپنے اس خیالی کو ظاہر کرتے ہیں۔

افلاطون کہتا ہے "زندگی کی ہر چیز نظم و ترتیب کا مظہر ہے ہر تصویر و اختراعی فن سے اس کا وجود ظاہر ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ فن مصوری اور باقی تمام فنون اس سے پر ہیں۔ پارچہ بافی کشیدہ کاری تعمیر اور ہر قسم

کی صفت سے نظم و ترتیب کا اظہار ہوتا ہے۔ اسی طرح فطری اشیاء حیوانات و نباتات سب میں موزونیت یا عدم موزونیت ہوتی ہے۔ اگر ہمارے نوجوان زندگی میں کچھ کرتا چاہتے ہیں تو ان کو اسی نظم و ترتیب کو اپنا نصب العین بنانا چاہیے۔

بہترین اشخاص یعنی شرفاء و عمدہ اور اچھے کہلاتے تھے۔ عبادت گاہ ڈلفی کے کتبہ کا مضمون یہ تھا کہ ”بے اعتدالی کسی شے میں نہ ہو“۔ ابتدائی زمانہ کے اخلاقی شعراء اعمال و افعال میں موزونیت کی طرف سے حقارت آمیز بے اعتنائی کی بہت مذمت کرتے تھے۔ ٹی موس سیکلوس اور سیکسی فوس تین اشخاص خاص طور پر غائب آسمانی کے مورد ہوئے۔ ان کو حریصانہ خواہش یا تجاؤز عن الحد کی مزا دی گئی۔ انفرادیت اور تنقید جب رسم و رواج کو تباہ کر چکی تو افلاطون کے تصور عدالت، ارسطو کے نظریہ توسط، رواقیہ کے اصول زندگی حسب مقتضائے فطرت سے یونانی زندگی کے اساسی قانون کا عمیق تر مفہوم منکشف ہوا۔

بجا اور نیک | بجا اور نیک کے تصورات نے اچھیل دو اصولوں پر ترقی کی۔ افراد کے مقررہ سہارہ سے بے ہر پیکار ہونے کا محرک یہ روز افزوں خواہش بنی کہ اپنی بہبودی کی فکر کرنا اور اپنی زندگی اپنے طور پر گزارنا چاہیے تجارت سے ہوتا رہتا جموں کو مختلف قسم کے فوائد ہوتے تھے اور یوں بہت سی چیزیں ملک میں نئی ضرورتیں پیدا کرنے اور ان کے ربح کرنے کے لئے داخل ہوتی تھیں۔ غلامی کے رواج کی بدولت آزاد شہری جسمانی مشقت سے بے نیاز ہو گئے تھے اور ان کو اپنے علمی مشاغل کے لئے فرصت ملنے لگی تھی۔ انفرادیت کی وہ تمام قوتیں جن کا ذکر باب میں ہو چکا ہے وہ سب مطلوب خواہشیں اور اس کے طریقہ عمل کو معرض شعور میں لانے کے لئے سرگرم کار تھیں علاوہ بریں لفظ ”نیک“ عوام کے نصب العین کے ظاہر کر دینے کے لئے بھی استعمال ہوتا تھا چونکہ سمجھنا

چاہیے کہ اس کا اطلاق اپنے زمانہ کے ہر کامیاب شخص پر بھی ہونا چاہیے۔
 اس زمانہ میں لفظ "نیک" اس قدر محدود و نامعنی ہو گیا ہے کہ اگر ہم اپنے
 فوجوالوں سے سوال کریں کہ کیا تم نیک بننا چاہتے ہو تو غالباً اکثر
 کو اثباتاً جواب دینے میں تامل ہو گا حالانکہ ان میں سے کسی کو بھی
 اس امر کے کہنے میں تامل نہ ہو گا کہ ہم کامیاب اور قابل بننا چاہتے
 ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اجتماعی و سیاسی خدمات کا اعتراف
 ہنرمندانہ شان بنانے کے حصول پر مبنی معلوم ہوتا ہے نہ کہ اس فضیلت پر
 جو اصطلاح میں نیک کہلاتی ہے لیکن یونان میں اخلاقی نیک کا اطلاق
 صرف خوش سیرتی پر نہیں ہوتا تھا اچھے وکیل اچھے پہلوان اچھے سپاہی
 کی طرح قابل اور ممتاز شخص بھی اچھا آدمی کہلاتا تھا۔ اس اصطلاح کے معنی
 معنی اور ابہامات کی تعریف و توجیح اسی طریقہ عمل سے ہوتی ہے جس
 کے نشوونما کا سراغ اب ہم لگانے والے ہیں۔

گو لفظ بحال نظم و ترتیب کے مرادف نہ تھا لیکن اس کو بھی
 درباروں اور عام جلسوں کی بدولت ایک طرح کی اجتماعی اہمیت
 حاصل ہو گئی تھی یہ لفظ اسی طرح زندگی کے انضباطی پہلو کے لئے
 استعمال ہوتا تھا جس طرح لفظ نیک اس کے معیار و خواہش کے پہلو کے
 لئے استعمال ہوتا تھا لیکن اگر اس کا عبرانیوں کے تصور نیک کا رزی سے
 مقابلہ کیا جائے تو اس میں کسی ایسے خدائی یا انسانی قانون کی جو معیار
 تسلیم کیا گیا ہو اتنی زیادہ متابعت و پابندی نہیں نظر آتی جتنی کہ نظم
 و ترتیب یا باقاعدگی کی تاکید ظاہر ہوتی ہے اس میں نظم و ترتیب کا
 عقلی عنصر شخصی اقتدار کی نسبت زیادہ پایا جاتا ہے اسی لئے ہم کو
 آئندہ یہ نظر آئے گا کہ افلاطون تو انفرادی اور اجتماعی افعال کے بجا
 و باقاعدہ ہونے کے متعلق بحث کرتے وقت ایک سے دوسرے کے
 بارے میں کام لیتا ہے اس زمانہ کے اصولیت پسندوں کو قانونی
 رواج کو جیسے اس امر کے دعویٰ کرنے کا موقع ملتا ہے کہ افعال کے

بجایا مطابق قانون ہونے کا تعلق افراد یا طبقہ کے مفاد سے ہے۔

(۲) انفرادیت کی عقلی قوتیں

علمی جذبہ۔
قدیم معیار مذہبی و سیاسی تصورات و نظامات کی صورت میں
ابو جو و تھے جو قوت ان معیاروں کو نظامات و تصورات
سے علیحدہ کر کے واضح طور پر شعور کے سامنے لائی وہ علمی جذبہ کی قوت تھی۔
ظاہر ہے کہ ایک علم دوست قوم کا علم و فکر خصوصاً ایسے زمانہ میں جب کہ وہ
نہایت تیزی کے ساتھ ترقی کر رہی ہو ایک زبردست عامل ہو گا اس کے
ساتھ تخیل کی زندگی دوسری قوموں اور تمدنوں کے ساتھ اختلاط
(خصوصاً نوآبادیوں میں) سیاسی بالادست سیاسی قوت کا موجود نہ ہونا اہل یونان
کے سے حسن پرستوں کے لئے نئے تعمیر کے متعلق نئے مسائل کا پیدا ہونا
ان عام امور نے اہل یونانی ذہن کی چمک اور تیزی میں اور بھی اضافہ
کر دیا۔

اہل یونان کی یہ عقلی خصوصیت باہمی صورت میں تو ان کے فنون لطیفہ
میں پہلے ہی ظاہر ہو چکی تھی چنانچہ یونانی فنون لطیفہ کے صورتی پہلو کی
جانب اشارہ کرتے وقت یہ بیان کیا جا چکا ہے کہ وہ ہنر و فنی و باقاعدگی
کا مریض ہوتے تھے۔ یونانیوں کے نزدیک یونان اور وحشی دنیا میں اتنا ہی
تفاوت تھا جتنا روشنی اور تاریکی میں ہوتا ہے۔ ان کا قومی یہود و ایسا تو
عقل و نور کے اس معیار کا مجسمہ تھا اور سورج اس کی علامت تھی۔ پارسیوں
کے کشیدہ میں جس جلوس کو دکھایا گیا ہے اس میں یونانی عقل و نور کے
وحشی دنیا کی تاریکی پر فتح یا سب ہونے کا جشن منایا جا رہا ہے۔ ایسا حکمت
و دانائی کی دیوی یونان کے اکثر شہروں کی نہایت موزوں محافظ تھی۔
یونانی حمزہ جس کی ابتداء وائی نقول سے ہوئی تھی بہت ہی جلد زندگی

کے کلی قوانین کے اظہار میں بدل گیا، کیونکہ یہ قوانین اس وقت زیادہ واضح طور پر نظر آتے ہیں جب ان کا انسانوں سے اُسوئناک طور پر تصادم ہوتا ہے۔ لیکن یونانیوں کو اپنی اس ذہانت کے اظہار کا پوری طرح علمی دائرہ کے اندر موقع ملا۔ ہمارے زمانہ کے تقریباً تمام علوم کے بانی یونانی ہیں۔ اور ان کو ان علوم میں خاص طور پر کامیابی ہوئی جن کے لئے تجربہ پر مبنی فکر کی ضرورت زیادہ ہوتی ہے۔ اقلیدس کا ہندسہ اور ارسطو کی منطق اس قابلیت کی نہایت ہی ممتاز مثالیں ہیں۔ علم طبیعی کے عام ترین تصورات نقلی سالمات اور مادی نظریہ، تصور ازلی انتخاب فطری (جس سے یہ مراد ہے کہ صرف وہی اجسام باقی رہ سکتے ہیں جو اپنے ماحول کے مطابق ہوتے ہیں) یہ سب کے سب یونانیوں کی دقیقہ رس ذہانت کے نتائج ہیں۔ انھوں نے اپنی علمی قابلیت کو محض خارجی فطرت پر ہی مرس نہیں کیا، تاریخ کا اس حیثیت سے تصور کہ یہ محض ایک مجموعہ واقعات ہی نہیں سیاسی نظاموں کے مطالعہ کا تقابل آئینہ طریقہ، اوبی وضعی اثرات کی تحلیل، یہ تمام اسی صفائی ذہن کی تحقیق کی شہادت دیتے ہیں۔ جو تجربہ کے ہر پہلو کے متعلق تمام قوانین کی تلاش کا باعث ہوتا تھا۔

مذہب و سیاست جب اس علمی ذہانت نے زندگی کے عملی ضبط و سہری پر غور کرنا شروع کیا تو قدیم یونانی و مذہبی اقتدار نہایت شدت کے ساتھ سدھرا ہوئے۔ دیوتاؤں کے متعلق یہ خیال تھا کہ یہ نیکیوں کو بڑا اور بدوں کو سزا دیتے ہیں لیکن ان کا عمل قوم کے عظیمہ کے کے بالکل مخالف تھا۔ اسکاٹس الوہیت کے نسب یونان کی اسی طرح سے اصلاح کرنا چاہتا تھا جس طرح نئی اسرائیل کے عقیدہ کی انبیاء نے اصلاح کی تھی اس نے زیورس کی بزرگی اور ربانی حکومت بہت بڑھا چڑھا کر دکھائی اور یہ کہا کہ گوہیں اس کے

کارخانوں کا علم نہیں لیکن اس کے تمام کام یقیناً عدل و انصاف کے مطابق ہوتے ہیں۔ مگر بڑی دقت یہ تھی کہ دیوتاؤں کے قدیم تصورات نے ادبیات پر قبضہ کر لیا تھا۔ پھر اور بہتر یہ کہ کاروں کی پورٹس کے ساتھ ہر کاری زیورس کا جلی تاقہ بھیجنا اور ایسی بیوی کے ساتھ یونانی کرنا، افز و دانت کی عشق بازیاں ہر سہز کی چوریاں، ان سب کے قصے موجود تھے۔ اس طرح سے دیوتاؤں اور معبودوں کے قدیم تصورات عوام کے دلوں میں اس قدر راسخ ہو گئے تھے کہ اب وہ ترقی کن اخلاقی نصب العینوں کے حامل نہیں ہو سکتے تھے۔ اس لئے محض بے ادب مسخرہ ہی نہیں بلکہ سنجیدہ تہذیبہ نویس یورسٹیز اور مذہبی مصلح افلاطون بھی دلیری کے ساتھ قدیم معتقدات کی مخالفت کرنے اور فوجیوں کے ہاتھ میں آنے سے پہلے اس قسم کے تمام ادبی ذخیرہ کی اصلاح کا مطالبہ کرنے سے ڈرا نہیں جھکتے۔

اجتماعی معیار۔ عقل کی روزافزوں ترقی نے ہندسہ گردار اور خیال کے مطابق بہترین انسان کیلئے کا گیتیاں کہلاتا تھا۔ انگریزی زبان میں یہ لفظ جٹلین کے بہت قریب ہے۔ (اور اردو میں "جھلا مانس") اس کے مساوی ہو سکتا ہے۔ اس میں کسی شرافت قابلیت اور تہذیب تینوں عناصر شامل تھے۔ اس کے قدیم حادہ کی رو سے اس میں کسی شرافت کو بہت زیادہ دخل تھا۔ انگریزی زبان میں لفظ جبریل (جی) نوبل (شیریف) جٹیل (جھلا مانس) دراصل کسی جنس یا قبیلہ کی رنگیت کو ظاہر کرتے تھے۔ سقراط نے مردہ معیاروں کی جانچ کی اور یہ دیکھا کہ جو لوگ عموماً "معزز" اور اہم شہر کے بہترین افراد خیال کئے جاتے ہیں ان کا باعتبار سیرت عمدہ یا نیک ہونا ضروری نہیں۔ اس لفظ کا محض رواج ہو گیا ہے جس کے لئے کوئی عقلی بنیاد نہیں۔ افلاطون نے اس میں اور بھی تجاویز کیا اور مردہ معیاروں کو ایک عقلی اصول

کی کسوٹی پر کس کے ”معزز“ و شریف کی نسبت عوام کے خیالات کا مذاق اڑایا۔

”جب یہ لوگ خاندان کی تعریف کا راگ گاتے ہیں اور کہتے ہیں کہ فلاں شخص شریف ہے اس کے یہاں امارت و دولت مندی سات پشتوں سے ملی آتی ہے تو وہ (یعنی فلسفی) صرف یہ خیال کرتا ہے کہ ان کے حیات سے محض ان کی کسند ذہنی اور تنگ نظری کا اظہار ہوتا ہے اور یہ مقہوم ہوتا ہے کہ جو لوگ پوری طرح سے تعلیم یافتہ نہیں ہوتے وہ معاملہ کے تمام پہلوؤں پر غور نہیں کر سکتے۔ وہ بھی اس امر پر غور نہیں کرتے کہ ہر شخص کے اندر ہا اسلاف گزرے ہوئے ان میں غریب و امیر شاہ و گدا و مذہب و وحشی سات کیا سات سے ملے گئے زیادہ ہو گئے جب کوئی شخص اپنے پیچھے آبا و اجداد کا نام لے کر اپنا سلسلہ نسب کو ایمفیفرن کے پیچھے ہر نکلنے سے ملا دیتا ہے اور اس پر فخر کرتا ہے تو وہ اپنے خیالات کی بے مائی کو سمجھ نہ سکتا۔ وہ اس کا حساب کیوں نہیں لگاتا کہ ایمفیفرن کا بھی کوئی پیچسواں مورث ہو گا جو ممکن ہے محض گنہگار و غریب ہو اور یہ کہ پھر اس کے کوئی پچاسواں مورث ہو گا جس کی ہڈیاں وہ (یعنی فلسفی) یہ دیکھ کر ہنستا ہے کہ یہ شخص حساب کا ایک ذرا سا سوال نہیں کر سکتا اور اپنے دل میں کہتا ہے کہ اگر اس شخص کو ذرا بھی حساب آتا تو اس کے دماغ میں یہ بہرہ و غرور نہ پیدا ہوتا“

جس قسم کی زندگی فی الواقع شریفانہ عہدہ اور اچھی ہوتی ہے وہ حقیقی حسن و خوبی کے تلاش والوں میں نظر آتی ہے۔ تشنگان صورت کا خارجی حسن صرف اس لئے مفید ہے کہ اس سے اول تو اعلیٰ و ارفع اقسام حسن یعنی ذہن، نظامت و قوانین اور علم و ہنر کے حسن کی خواہش پیدا ہوتی ہے اور آخر کار حقیقی حسن کا منتقل پیدا ہو جاتا ہے۔ اس حقیقی حسن اور حقیقی خوبی (جو جزوی محاسن اور جزوی خوبیوں سے علیحدہ ہے) کی صرف فلسفہ تحقیق کرتے ہیں جن کا مقصد حیات تلاش حکمت ہوتا ہے۔

عوام کے اخلاقی سیار | اخلاقی فضیلت کے مسلمہ معیاروں کے ساتھ بھی اسی قسم

کا سلوک ہوا عام طور پر شجاعت، اعتدال، عدالت اور زندگی کی بعض سنجیدہ چیزوں کا احترام یہ امور فضائل تسلیم کئے جاتے تھے لیکن افلاطون کہتا ہے کہ پوچھنا نہ اور باشعور عمل سے جدا ان فضیلتوں میں سے کوئی فضیلت بھی مستقل حیثیت نہیں رکھتی مگر اگر انسان پہلے سے خطرہ اور اس کی پوری نوعیت کا اندازہ نہ کر لے تو اس کی شجاعت شجاعت نہیں کہلا سکتی بلکہ محض ہموار ہوگا اعتدال کے لئے یہ ضروری ہے کہ اس کا عمل و فراست کے ذریعہ سے اندازہ کیا جائے عدالت بھی حکمت و فراست سے علیحدہ خیال نہیں کی جاسکتی کیونکہ حکمت ہی سے زندگی کے تمام ظائق کی صحیح قدر و قیمت معلوم ہوتی ہے۔

سائنس اور قوانین | عقل کی جو قوانین مذہبی اقتدار کی مخالفت کر رہی تھیں وہی سیاسی اقتدار کے بھی مقابل میں حکومت کے

تغییرات اور کم و بیش بے قاعدہ احکام کے نفاذ سے لوگوں کے دلوں میں قوانین کے حق اور اقتدار کے شعل بھی شکوک پیدا ہونے لگے منطق العناں حاکم جو یونان کے اکثر شہروں پر حکومت کرتے تھے وہ تمام باشندوں سے قریبی تعلق نہیں رکھتے تھے اور نہ ان کی حکومت قبیلہ کی قدیم روایات کے مطابق تھی سیاسی اقتدار کا قائدان و قرابت کے راجحانات و روایات سے اکثر تضاد ہوتا رہتا تھا۔

ایسے حالات میں سیاسی اقتدار کی مخالفت کا ہونا ضروری تھا اور اس پر اس قدر زور پڑنا لازمی تھا جس کی ممکن ہے یہ تاب نہ لا سکتا چنانچہ سوسو کلین کے ڈرامے اینٹی گنی میں حاکم کا حکم قبیلہ کی قدیم روایات اور فطرت کے مخالف ہے ظاہر ہے کہ انسانی قانون فطرت اور خدائی قانون نہیں اس لئے انسان کے اس رسمی قانون کی نافرمانی کرنا ایک مقدس ترین جرم ہو گا۔ مذہب و سیاست کے قدیم معیار ترقی کن عقل کی قلیل کی بدولت رفتہ رفتہ مودوم ہو گئے اور تیسے معیار

کی ضرورت پیدا ہوئی جس کو صرف عقل ہی پورا کر سکتی تھی۔ قدیم امور کے متعلق سوال و شک سے لاجمالہ ادبی و نبادت ظاہر ہوتی تھی بعض لوگ تو ان چیزوں پر محض شک کرنے کے لئے بحث کرتے تھے اور بعض جن کا سفر طائر گروہ سے اس لئے بحث کرتے تھے تاکہ ان کی ایک مستقل بنیاد اور کوئی قابل وثوق میسر معلوم ہو سکے لیکن عوام مسترخین کی ان دو قسموں میں امتیاز نہیں کر سکتے تھے اس لئے سفر طائر عوام کے غیر منصفانہ الزام ہی کا نہیں بلکہ اخلاقی ترقی یعنی قدیم اخلاق سے جدید اخلاق کی طرف تغیر کا بھی شکار ہوا۔

(۳) تجارت اور سیاسی انفرادیت

اخلاقی اقتدار کے مسئلہ پر زور دینے اور افراد کو ان کے ذاتی معیاروں کے ساتھ جماعت کے خارجی معیاروں کے بالمقابل کھڑا کرنے میں عقلی نشوونما کے ساتھ ایک ادب و قوت بھی شریک ہو گئی اس قوت سے مراد انفرادی اغراض و مفاد کا وہ شعور ہے جو قوم میں نہایت سرعت کے ساتھ پھیل رہا تھا تجارتی زندگی نے شخصی قبضہ اور ملکیت کے امکانات کو زیادہ کر دیا تھا۔ سیاسی زندگی میں جلد جلد انقلابات پورے تھے۔ جن سے افراد کو قوت اور حقوق مل رہے تھے، تمدن کی ترقی مردوں اور عورتوں دونوں کو شخصی تنوع کے طرف پھینچ رہی تھی ضروریات بڑھ رہی تھیں اور رعب پور رہی تھیں یہ تمام امور ایسے تھے جن کی بنا پر افراد اپنی بہبودی کو خود تلاش کرنے لگے انھوں نے اس خیال کو دل سے نکال دیا کہ مناسب اور محمود کیا ہے بلکہ وہ یہ دیکھنے لگے کہ ہمارے لئے اچھا کیا ہے۔

اغراض جماعت | اس خیال سے صورت حال اور بھی سخت ہو گئی کہ قانون

حکومت کا اقتدار زیادہ تر انہیں ذاتی و شخصی خود غرضیوں پر مبنی ہے جن کے مٹانے کے لئے یہ عالم وجود میں آئے تھے کیونکہ یونانی حکومتوں کی حالت اب ان گردہوں کی اسی نہجی جن کے اغراض و مقاصد مشترک ہوتے ہیں سرمایہ کی فراوانی نفع کی حرص اور ایسی جماعتوں کے ظہور سے جن میں سے ہر ایک اپنے نفع کو مقدم جانتی تھی وہ قدیم حکومت پر مبنی تھی جس میں سب لوگ مل جل کر فرمانروائی کرتے تھے۔ یونانی جمہوریوں کی سیاسی ترقی کا تمام تر دار و مدار زیادہ تر اس مسئلہ کے حل پر مبنی رہا کہ ملک کے مختلف طبقات یعنی سرمایہ دار متوسط الحال و غربا میں سے کونسا طبقہ حکومت کرے اور کونسا طبقہ نزدیک جماعتی حکومت اس طرز حکومت کا نام ہے جس میں صرف امرا اور دوئمندوں کی اغراض کا لحاظ کیا جائے جمہوری حکومت اس طرز حکومت کا نام ہے جس میں صرف غربا کی اغراض کا لحاظ کیا جائے۔ ایسی زمانہ کا ایک اور مصنف جمہوری حکومت کی تشریح میں کہتا ہے کہ اس قسم کی حکومت میں ادنیٰ طبقہ کے لوگوں کا لحاظ رکھا جاتا ہے اور یہی ہونا چاہیے کیونکہ امرا کے ہاتھ میں زمام حکومت ہوتا ہے وہ جو کچھ ان کے لئے مفید ہوگا وہ کریں گے اور عوام کی بہبودی کا لحاظ نہ کریں گے ظاہر ہے کہ کسی ایک طبقہ کے اس طرح غالب آجانے کے بعد ان قوانین و معیارات پر سختی کے ساتھ نکتہ چینی کی گئی جو اس طرح کسی ایک جماعت کے فائدے کے لئے وضع کئے گئے تھے امرا کی محدود جماعت نے دستور و رواج کی اس لئے مخالفت کی کہ یہ قوی و ضعیف کو برابر کئے دیتی تھی۔ فطرت تقابلی اصلاح کی طالب ہے دوسری جانب تناشتائے حکومت کا روشن خیال ناظر یہ کہتا ہے کہ قوانین صرف ان جماعتوں کے نفع کے لئے وضع کئے جاتے ہیں جو ہر حکومت ہوتی ہیں جو لوگ قوانین اور عدالتوں پر موجود وہ زمانہ کی نکتہ چینیوں پڑھتے رہتے ہیں ان کو معلوم ہوگا کہ بالکل یہی شکایت

موجودہ زمانہ میں بھی ہے آج کل بھی اسی طرح کے دو طبقہ ہیں ایک طبقہ کہتا ہے کہ ہم کو حق ہے جس سے چاہیں بیس جس سے چاہیں عہد و پیمان کریں اور مختصر یہ کہ زمین یا اس کے باشندوں سے وہ تمام چیزیں حاصل کریں جو جسمانی و ذہنی قوتوں کی برتری کی بناء پر حاصل ہوسکتی ہیں اور اس امر کا شکی ہے کہ حکومت بلاوجہ اس بارے میں مداخلت کرتی ہے دو سر طبقہ یہ کہتا ہے کہ مجلس وضع قوانین پر تمام دولت مند چھائے ہوئے ہیں جنوں کا تقریر و کیلوں کی جماعت میں سے ہوتا ہے عام قانون قدیم امراتی قوانین کی یادگار ہے اس بنا پر موجودہ طرز حکومت سے مزبور کسی قسم کے انصاف کی توقع نہیں رکھ سکتے۔

آئیے پہلے ہم عدم مساوات کے دلائل سنیں
”مستور و فطرت میں عموماً باہم اختلاف ہوتا ہے کیونکہ فطرت کے اصول کی بنا پر ہر فرد ہی شے زیادہ شہر مناک ہوسکتی ہے جو زیادہ باعث شہر ہوتی ہے مثلاً ظلم و بے انصافی کا شکار ہونا۔ لیکن رواج کا اصول یہ ہے کہ باعث شہر ہونا زیادہ شہر مناک بات ہے۔ فی الواقع مظلوم ہونا آئے انسان کے نمایاں شان نہیں بلکہ یہ تو غلاموں کا کام ہے جن کے لئے واقعہ تو یہ ہے کہ زندہ رہنے سے مر جانا بہتر ہے۔ کیونکہ جب ان پر ظلم ہوتا ہے یا ان کے حقوق یا مال ہوتے ہیں تو یہ اپنے آپ کو یا ان لوگوں کو جو انھیں عزیز ہوتے ہیں بچا ہائیں سکتے میری رائے میں ہر وجہ قوانین کے بانی زیادہ تمیز ور ہوتے ہیں۔ اس لئے وہ وضع قوانین میں اپنی اغراض کا لحاظ رکھتے ہیں اور اپنی کمزوری کو پیش نظر رکھ کر کمزورین و حقین و بیچاروں کے معیار قائم کرتے ہیں۔ یہ لوگ طاقت دروں اور ایسے لوگوں کو جو ان سے فائدہ اٹھا سکتے ہیں۔ اس لئے ڈراتے ہیں تاکہ وہ ان سے فائدہ نہ اٹھا سکیں۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ بددیانتی غیر منصفانہ اور باعث عار ہوتی ہے اگرچہ یہ لوگ بے انصافی کو برا کہتے ہیں لیکن خود اپنے اپنے بنائے جنس سے زیادہ

حاصل کرنا چاہتے ہیں مگر جب اپنی کمزوری پر نظر ڈالتے ہیں تو مسادات ہی پر راضی ہو جاتے ہیں لہذا اکثر لوگ زیادہ جان کرنے کی کوشش کو رسمی طور پر باعث تنگ اور غیر منصفانہ کہنے لگتے ہیں اور اس قسم کے فعل کو بے انصافی اور ظلم سے تعبیر کرتے ہیں۔ حالانکہ خود فطرت یہ کہتی ہے کہ طاقتوروں کو یہ حق ہے کہ وہ کمزوروں سے زیادہ کمائیں جس کو وہ مختلف طور پر ظاہر کرتی ہے۔ حیوان و انسان دونوں کے طرز عمل سے اس کا ثبوت ملتا ہے انسانوں کے شہروں اور نسلوں دونوں سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ عدالت کمزور پر حکومت کرنے اور کمزور کی بہ نسبت زیادہ فوائد حاصل کرنے کا نام ہے۔ اگر یہ نہیں (اور بے شمار مثالوں سے قطع نظر کہ کتنا ہوں) تو پھر ذریعہ سیر نے یونان یا اپنے باب سیٹھیز پر کس اصول کی بناء پر حملہ کیا تھا، ایسے لوگ فطرت اور خواہش فطرت کے مطابق عمل کرتے ہیں گو یہ اس مصنوعی قانون کے مطابق نہ ہو جس کو ہم خود بناتے ہیں اور جس کی بناء پر ہم اپنے بہترین اور قوی ترین نوجوانوں کو لیکر شیروں کے بچوں کی طرح پالتے ہیں اور ان کو آواز پر لاتے ہیں اور ان سے کہتے ہیں کہ مسادات پر ہر شکر کو ناپا ہی قرین عدالت اور باعث عزت ہے لیکن اگر کوئی شخص اتنی قوت رکھتا ہو کہ وہ ان تمام قیود اور پابندیوں سے آزاد ہو سکے تو وہ ہمارے تمام قواعد و ضوابط ہمارے تمام تقوید اور گندے ٹوٹے ٹوٹکے ہمارے تمام قوانین ہمارے تمام معیاروں کو ٹھکرا دے گا غلام بغاوت کو کے ہمارے آقا بن جائیں گے اور فطری عدالت کی روشنی سے عالم منور ہو جائے گا۔ ہینڈر کی وہ نظم جس میں کہ وہ لکھتا ہے کہ۔

قانون تمام فانی و باقی اشیاء کا بادشاہ ہے
یہ بقول اسے "طاف کوئی بنا دیتا ہے اور بلند ہاتھ سے ظلم کرتا ہے۔ ہر لکیر کے کارناموں سے میں ہی نتیجہ نکالتا ہوں کیونکہ وہ ان کو بغیر توبہ سے۔"
مجھے عجیب الفاظ تو یاد ہیں لیکن حاصل یہ ہے کہ وہ حیرن کے

کیل خریدے بغیر صرف اس فطری حق کی بنا پر کھول کر لے جاتا ہے کہ کمزور کے بیل وغیرہ سب صحیح معنی میں قوی کئے جاتے ہیں (افلاکون گلاز ۲۸۲-۴۷) لہذا اس نظریہ کا حاصل یہ ہے کہ قوت حق ہے۔ اور قابلیت و قوت کے آزادانہ عمل کی راہ میں کسی قانون درواج کو مزاحم نہ ہونا چاہیئے۔ موجودہ زمانہ میں یہ خیال بیسٹے کی تعلیم کے بہت مشابہ ہے۔ لیکن دوسرا فرق بھی شکایتوں سے خالی نہیں۔ قوانین وہ لوگ وضع کرتے ہیں جن کی مثال بقول ہومر ”یہ وہ لوگ“ کی ہوتی ہے لیکن ایسا سادہ لوح کون ہو گا جو یہ خیال کرے کہ یہ تیرہ دایہ بھڑا دیں کو ان کی بہبودی و بھلائی کے خیال سے پالتے اور کھلاتا کر مٹا کر کئے ہیں اور اپنے نفع کے لئے ایسا نہیں کرتے کل تحکیمیں اور تمام قوانین حکمران جماعت کے نفع کے لئے ہوتے ہیں۔ ان کی بسا باہمی عہد و پیمان سے نہ کہ فطرت۔

قوانین کی کیوں نہیں پس اگر آئین و قوانین معاشرت محض ایک طبقہ کی خاطر سے وضع ہوتے ہیں اور ان کی بناءً محض باہمی معاہدیت کی جائے

ہے تو پھر کبوں ان کی تعمیل کی جائے قدیم یونانی زندگی نے ان محرمات کو محسوس کیا تھا جن کا ذکر باب میں ہو چکا ہے لیکن اس نے ان کو محض علامات و اشارات کی صورت میں اختیار کیا تھا نہیں جو مجرم پر سوار رہتی تھیں اور انہیں جو مظلوموں کا بدلہ لیتی تھیں ایسی دیوایاں تھیں جو قانون شکنی کے غضب کا جسم تھیں ایڈولس عزت یا احترام، ایسٹینی رائے عامہ کا پاس و لحاظ یہ اندرونی احساسات تھے لیکن علمی تنقید اور انفرادی اغراض کے سیلاب میں یہ بایں بالائے طاق ہو گئیں۔ شخصی بہرہ وری کے احساسات اس امر کے طالب تھے کہ ان کو تسلیم کیا جائے اور علمائے اخلاق نے سب سے پہلے ان کی طرف توجہ کی۔ والدین اور معلم ہمیشہ اپنی اولاد اور شاگردوں سے یہ کہتے رہتے تھے کہ تم کو عادل بننا چاہئے۔ لیکن یہ وہ اس خیال سے نہیں

کہتے تھے کہ عدالت فی نفسہ کوئی اچھی شے ہے بلکہ اس خیال سے کہ عدالت نیکنامی و شہرت کا ذریعہ ہے۔ لیکن اگر عدالت کے اختیار کرنے کا مقصد صرف حصول شہرت ہو گا تو پھر اس منزل تک پہنچنے کے لئے آسان راستہ کی موجودگی میں دشوار گزار راستہ کے اختیار کرنے کی بظاہر کوئی مقبول وجہ نہ ہو سکے گی۔ کیا فوجوان بقول پست در اپنے دل میں یہ نہ کہتے کہ ”کیا عدالت یا کرو فریب کی پیچیدہ چالوں کی بدولت میں ایسے عالیشان منار تک پہنچ سکتا ہوں جو میرے لئے ہمیشہ ایک مستحکم قلعہ کا کام دے“ اور اگر اس نتیجہ پر پہنچیں کہ کرو فریب کا راستہ نسبتاً آسان ہے تو پھر ہم اس کو کیوں نہ اختیار کریں، ہمارے رنقا، ہمارے احباب ہمارا دل اس بات میں ہماری مدد کرے گا، بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ بد معاشری کا چھپانا آسان نہیں اس کا جواب ہم یہ دے سکتے ہیں کہ دنیا میں کوئی برا کام آسان نہیں ہر حال اس اعتدال سے اتنا ضرور معلوم ہوتا ہے کہ اگر ہم کامیاب زندگی بسر کرنا چاہتے ہیں تو اس کا طریقہ یہی ہے۔ اپنے کرو فریب کو مخفی رکھنے کے لئے ہم خفیہ نہیں اور سیاسی کلب قائم کریں گے علاوہ بریں فن خطابت کے ایسے اساتذہ مل جاتے ہیں جو عدالتوں اور مجلسوں کو ہموار کرنے کا فن سکھاتے ہیں اس لئے کچھ تو ہموار کر کے اور کچھ زبردستی و نا انصافی سے ہم ناجائز فائدے اڑھٹا سکیں اور ہمیں کوئی شہرہ نہ دے سکے گا بعض کہتے ہیں کہ دیوتاؤں کو کوئی شخص دھوکا نہیں دے سکتا اور نہ ان کو کسی امر پر مجبور کیا جاسکتا ہے لیکن اگر دیوتاؤں کا فی الواقع وجود ہی نہ ہو تو پھر کیا ہے؟ اچھا فرض کیجئے ان کا وجود بھی ہے لیکن وہ انسانی معاملات کی کوئی پروا نہیں کرتے دونوں حالتوں میں ہم کو پریشان ہونے کی ضرورت نہیں۔

علاوہ بریں صرف مادی فوائد نہیں بلکہ نیک نامی و شہرت بھی زیادہ تر انفرادیت پسند اور خود غرض ہی کو نصیب ہو سکتی ہے بشرطیکہ وہ ایک وسیع پیمانہ پر اس کو عمل میں لاسکے ایسی صورت میں وہ معزز ہو گا اور

خوشحال بھی اگر وہ کسی طرح سے حکومت کے چرنے میں کامیاب ہو جائے یا موجودہ زمانہ کی اصطلاح میں کسی مجلس کو رشوت دے کر اپنے کو منتخب کر لے یا کوئی خاص قانون منظور کر لے یا رائے دینے کا حق حاصل کر لے تو یہی نہیں کہ وہ صرف منہ اسے پیچے گا بلکہ اس کے ہم جنس اس کی عزت بھی کریں گے۔ میں وسیع پیمانہ کی بے انصافی کا ذکر کرتا ہوں یعنی اس بے انصافی کا جس میں ظالم کے فوائد سب سے زیادہ ظاہر ہوتے ہیں اور میری مراد ظلم کی اس سب سے بڑی قسم میں سب سے زیادہ وضاحت کے ساتھ نظر آئے گی جس میں ظالم دنیا کا سرور ترین انسان ہوتا ہے اور مظلوم جو خود ظلم کرنے سے انکار کرتے ہیں وہ دنیا میں سب سے زیادہ تباہ حال ہوتے ہیں میری مراد وہ ظلم ہے جس میں ظالم کو وجہ سے دو بیروں کا مال جبراً نہیں بلکہ کلیتہً لے لیتا ہے جس میں وہ مقدس و غیر مقدس شخصی و قومی چیزوں کو اس طرح غصب کر لیتا ہے کہ اگر انفرادی طور پر ان میں سے کسی ایک فعل کا مرتکب ہوتا کہ قتل ہوتا تو اس کی سخت بے عزتی ہوتی اور سخت سزا دی جاتی۔ کیونکہ جو لوگ ان میں سے کسی ایک جرم کے مجرم ہوتے ہیں وہ مسندوں کے لوٹنے والے چور اور ڈاکو کہلاتے تھے لیکن جب کوئی شخص لوگوں کا محض مال ہی نہیں لیتا بلکہ ان کو غلام بھی بنا لیتا ہے تو صرف شہری ہی نہیں بلکہ اس کے اس انتہائی ظلم کا جاہل سننے والے بھی ان ذلیل ناموں سے یاد کرنے کے بجائے اسے خوش قسمت اور نصیب دار کہتے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ ظلم کو برا کہنے والے خود ظلم کرنے کے خوف سے ہیں بلکہ اپنے اوپر ظلم ہونے کے خوف سے ظلم کو برا کہتے ہیں اسی وجہ سے جیسا کہ میں ثابت کر چکا ہوں کہ ظلم جب بڑے پیمانہ پر ہوتا ہے تو اس میں عدل کی نسبت زیادہ قوت زیادہ آزادی اور زیادہ اقتدار پیدا ہو جاتا ہے اور جیسا کہ میں پہلے کہہ چکا ہوں عدل قومی کے فائدہ کا اور ظلم انسان کے ذاتی فائدہ کا نام ہے۔

(۴) انفرادیت اور اخلاقیاتی نظریہ

سوالات

یوں اس ابتدائی تحریک سے دو طرح کے نتائج مرتب ہوئے (۱) یہ سوال کہ عدالت کیا ہے؟ سعادت کس کو کہتے ہیں؟ واضح طور پر شعور کے سامنے آگئے۔ مقابلہ کر کے ایک معیار قائم کرنے کی ضرورت نے تھی جو کہ اس امر پر مجبور کیا کہ ان کلیات کو جو پہلے رواج و قانون کے پردے میں عمل کر رہے تھے اب ان سے علیحدہ کرنے لگے۔ لیکن جب ان کو علیحدہ کر کے دیکھا تو دستور کو بے جان اور محض رسمی امر پایا۔ اکثر اوقات ان کی ظاہری صورت اصل منشاء کے منافی نظر آئی (۲) اس نے شخصی اغراض اور کردار کے تاثری و جذباتی پہلو پر زور دیا اور اخلاقی مسئلہ کو اس صورت میں تبدیل کر دیا کہ اصل نیکی یا اہل تہذیب کیا ہے۔

علامہ بریں جو قوانین قدیم معاشرتی اصولوں کو بارہ بارہ کر رہی تھیں انہیں سے دو ایک باہمی مسئلے بھی پیدا ہوئے اگر دستور سے کام نہیں چلتا تو عقل کوئی معیار قائم کرے اگر جماعت فرد کے لئے کوئی خیر و ہود کی تجویز نہیں کر سکتی تو پھر فرد اس کے تعین و تلاش کا کوئی طریقہ ایجاد کرے۔ ہم عقل فطرت کے ماتحت (جو روایات یا نظام کے مخالف ہے) اس مسئلہ کے دونوں پہلوؤں کو بیان کر سکتے ہیں اس میں شک نہیں کہ ردِ آج ایک فرسودہ شے ہے اور فطرت ایک عظیم الشان قوت ہے لیکن اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ فطرت برسرِ حق ہے تو کیا وہ باتیں قرین فطرت، یوں کی جو بہت سی بدستالی حالتیں نظر آتی ہیں یا وہ قرین فطرت یوں کی جو پورنی ترقی کی حالت میں نہیں کی یعنی فطرت کا اظہار انفرادی زندگی میں ہو جائے یا اجتماعی زندگی میں خواہش و جذبہ کی زندگی قرین فطرت ہے یا عقل

و باقاعدگی کی۔ اسی مسئلہ کو دوسری طرح سے یوں بیان کیا جاسکتا ہے کہ فرض کیجئے کہ معیار زندگی کا تعین عقل سے ہوتا ہے اور افراد اپنی صلاح و بہبود کی تلاش اپنے آپ کرتے ہیں تو اب کیا یہ ان کو علحدہ رہ کر میسر کر سکے گی یا انسانی جماعت میں ملے کی جس کے لوازم خاندان دوستی اور عدالت ہیں کیا مقصد زندگی لذت ہے اور تمام نفسانی خواہشوں کو ان کی نوعیت کا لحاظ کئے بغیر پورا کرنا چاہیئے؟ کیا عقل اس کام کا محض اتنا ہے کہ وہ ایک لذت کو دوسری لذت کے مقابلہ میں رکھکے تو ملے اور جو لذت سب سے بڑی معلوم ہو اس کو اختیار کرے؟ یا حکمت فی نفسہ کوئی اچھی چیز ہے اور بعض خواہشوں کا انقباض کئے مقابلہ میں پورا کرنا بہتر ہوتا ہے؟ کیا عقل معیار بھی ہو سکتی ہے اور معیار کو کام میں بھی لاسکتی ہے؟

مسئلہ حیثیات کے ”یہ متقابل حل دو طرح کے تقابلوں کی صورت میں ظاہر کئے جاسکتے ہیں (۱) انفرادی مقابلہ اجتماعی (۲) فوری شخصی مقابلہ ایسے معیار کے جو اس سے زیادہ بلند بھی ہو اور پائدار بھی۔

ان مسائل پر ایسے شعرا، اُصولیت پسند، نفس پرست اور خاص طور پر خود غرض بھی بحث کرتے ہیں جن کو کسی خاص فلسفی گروہ سے تعلق نہیں اور مختلف مذاہب کے مشہور فلسفی بھی بحث کرتے ہیں اور سب ”فطری“ زندگی کو اپنا نصب العین قرار دیتے ہیں لیکن یہ امر خالی از حدیسی نہیں کہ تمام فلسفیانہ مذاہب سقراط کو اپنا استاد مانتے ہیں اپنے جوابات کو عقل کے مطابق صحیح ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور سب کے سب حکمت ہی کو اپنا نصب العین قرار دیتے ہیں کلیبیہ، سیرنیہ، پرواتیہ، لذتہ، اخلاطون اور ارسطو ان مختلف گروہوں کے مختلف جوابات دیتے ہیں کلیبیہ اور لذتہ انفرادیت کے راہب ہیں تو متفق ہیں لیکن اگلے گراں میں اختلاف پیدا ہو جاتا ہے کیونکہ کلیبیہ تو ضروریات سے آزاد ہونے پر زور دیتے ہیں اور لذتہ ضروریات کی تکمیل و تکمیل کی تائید کرتے ہیں۔ روانیسہ اور

لذیۃ انھیں اصولوں کی نسبت وسیع اور اجتماعی ترقی کو ظاہر کرتے ہیں کیونکہ
رواقیہ اتحاد عالم کو اپنا نصب العین قرار دیتے ہیں اور لذیۃ مکاشرت
احباب تک محدود رہنا چاہتے ہیں، رواقیہ کے یہاں عقل و حکمت ہی
صرف ایک چیز ہے لذیۃ حکمت کے لئے عالمانہ پیچیدگیوں کا میدان پیدا
کرتے ہیں افلاطون اور ارسطو میں گو بعض امور کے ضروری و غیر ضروری
سمجھنے کا فرق ہے یعنی بعض ایسی چیزیں جن کو افلاطون ضروری سمجھتا ہے
ارسطو اپنی ضروری نہیں سمجھتا، بعض ایسی چیزیں جو ارسطو کے نزدیک بہت
ضروری ہیں لیکن افلاطون کے یہاں ان کی اس قدر وقعت نہیں،
بہر حال اصولاً یہ اس امر میں متفق ہیں کہ (۱) انسان کی غیر فلاح اسی میں
ہے کہ وہ اپنے سب سے اعلیٰ و ارفع فرائض کو پوری طرح سے انجام دے
اور یہ صرف جماعت کے اندر رہ کر ہو سکتا ہے (۲) حکمت کا کام صرف
یہی نہیں کہ سیارے کا مے لے بکھو میار قائم بھی کہ کے گزندگی کے لئے نہ تو محض
عقل کا آمد ہو سکتی ہے اور نہ محض احساس مگر یہ ضرور ہے کہ لذت زندگی کے
لئے ہے زندگی لذت کے لئے نہیں آخر کار افلاطون ارسطو و رواقیہ سب نے کویس
شعرا باری باری ذمہ دار سیرت کا ایک معیار قائم کرتے ہیں۔

قدیم نظریات
انفرادیت۔

کلبیہ اور سیرنیہ دونوں انفرادیت کے مدعی تھے دونوں
کے نزدیک جماعت ایک مصنوعی و فرضی شے ہے اگر اس
کے فوائد و تیو و افراد کی مسرت میں حائل ہوں اسے بالائے طاق

رکھ دینا چاہیے کلبیہ کے نزدیک آزادی حکمت و فراست کی علامت ہے جہاں
ہم دیکھتے ہیں ایسی ہی اپنے لباس کے چھٹے ہونے پر ناز کرتا ہے دیو جانسن
یا کو خیمہ میں رہتا ہے یا مڑنگ پر لیٹ کر رات کاٹ دیتا ہے وہ مرد وچر سوم
نفاست کا مصلک اڑاتا ہے اور جب فلیپ اس کے پاس آکر پوچھتا ہے کہ آپ
کی خواہش کیا ہے تو وہ جواب میں صرف اس پر رہتا ہے کہ آپ کے
کھڑے ہونے سے دھوپ رگ گئی میری خواہش صرف یہ ہے کہ آپ دھوپ
کو آنے دیں یہ آزادی کی ممتاز مثالیں ہیں۔ یہ حالت نظرت حکومت اور سلطنت

کے منافی تھی کیونکہ اس میں صرف چند ابتدائی قسم کی ضروریات کو فطری تسلیم کیا گیا تھا علم و فن خاندان و وطن ان کے نزدیک کوئی اہمیت نہ رکھتے تھے۔ دولت و فطرت عزت و شہرت ان کو ایسی ہی فصول معلوم ہوتی تھیں جیسے وہ لذتیں جو بھوک اور پیاس کی فطری ضرورتوں کے علاوہ ہوتی ہیں۔ سیر نہ نے حکمت کے دوسرے معنی لئے، وہ یہ کہتے ہیں کہ لذت ہی میں خیر پائی جاتی ہے اور حکمت کا یہ کام ہے کہ سب سے خالص اور تیز لذت کو اختیار کرے پس اگر خیر اس طرح سے سیر نہ کہتے ہیں تو پھر انسان معاشرتی تبدیوں اور معیاروں کی مصیبت میں کیوں پڑے؟ سیر نہ ان لطفوں سے خوشی سمیٹتے ہوئے تھے جو تمدن کی بناء پر عالم وجود میں آئے تھے ان کے نزدیک لوگوں کے غم و محنت سے غفلت کا فائدہ اٹھانا جائز تھا لیکن وہ اس تمدن کا اپنے آپ کو کسی طرح مہربان منت خیال نہ کرتے تھے جس کے فوائد و برکات سے مستمع ہوئے تھے۔ نتیجہ طور سے کہتا ہے کہ دوسروں کے لئے اشیاء و قربانی حسب وطن اور مشترک غایت کا خیال محض یقوتی ہے ایسی چیزوں میں غفلتوں کو کبھی حد نہ لینا چاہیئے۔

۱۵) فطرت و سعادت پر ایک عمیق نظر انفرادی معاشرتی نظام کا اہم مطالعہ

حکومت کی ذمہ داریت | افلاطون اور ارسطو انفرادیت کی حد سے مہارزت طلبی پر جرات کے ساتھ لڑتے ہیں اس میں شک نہیں کہ موجودہ حکومتوں پر اکثر اوقات خاص خاص طبقات متصرف و حاکم ہو جاتے ہیں۔ جماعتی حکومتیں امر یا سپاہی اپنی اغراض کے مطابق فرمایاں روائی کرتے ہیں۔ شخصی حکومتوں میں مطلق العنان حاکم یا بادشاہ ترس و ظلم کا مجسمہ

ہوتا ہے۔ جمہوری حکومت میں (خود اظہارِ ان امرائی حکومت کا حامی تھا) انتظام و مملکت کی باگ عام جہلا کے قبضہ میں آجاتی ہے جو لوگ ان کے جذبات کی خوشامد کرتے رہتے ہیں وہی برسرِ اقتدار ہو جاتے ہیں لیکن حکومت کی ان تمام اقسام سے اس امر کا ضرور پتہ چلتا ہے کہ صحیح معنی میں حکومت وہی ہوتی ہے جس میں نظم و نسق معاشرت کے سب سے بہتر اور سب سے زیادہ عالم اور عظیم لوگوں کے ہاتھوں میں ہوتا ہے اور وہ کسی خاص طبقہ کی اغراض کی خاطر نہیں بلکہ عام فلاح و بہبود کو مد نظر رکھ کر حکومت کرتے ہیں اظہارِ ان کے زمانہ میں انھیں حکومت ایسی ہی تھی اس کا ایک نقل تو بلاشبہ قابلِ اعتراض ہے اور یہ سقراط کا نقل ہے لیکن اگر اس سے قطع نظر کو لیا جائے تو اس میں آزادی اور زندگی بدرجہ اتم نظر آتی ہے اس میں افراد کی حفاظت کے لئے پولیس ہی کی ہمت نہ تھی بلکہ ان تمام امور زندگی کے لئے جن میں تقابل اور باہمی امداد کی ضرورت ہوتی ہے کمالِ تنظیم و وجود تھی حکومت جسم نفس دونوں کی تعلیم و تربیت کا انتظام کرتی تھی یہ افراد اُس کے لئے حسن و جمال کا ماحول قائم کرتی تھی۔ میل تزیین کے ذریعہ سے ان کو زندگی کا عینی مفہوم سمجھاتی تھی اور طریقہ کے ذریعہ ان کو متعدی توشی میں شریک ہونے کی دعوت دیتی تھی مذہبی تہواروں اور جلو سوں کے ذریعہ سے باشندوں کے مذہبی خیالات کو مستحکم کرتی تھی۔ انھیں کا باشندہ ہونے کے یہ معنی تھے کہ انسان زندگی کی تمام ممکن ترقیاں کر رہا ہے۔ اسی زندگی کی تشریح میں ارسطو یہ لکھتا ہے کہ آزادی کی غایت عزت میں رہ کے نہیں بلکہ سلطنت کے اندر رہ کے حاصل ہوتی ہے۔

فطرت کی کیا ہے؟ ارسطو براہِ راست نفسِ مسکک کی طرف متوجہ ہو کر کہے یہ لکھتا ہے کہ فطرت ابتدائی غیر مذہب حالت کا نام نہیں بلکہ کمالِ ترقی کو حالتِ فطرت کہتے ہیں۔ چنانچہ اگر کسی شے کی فطرت کی تعریف کرنا ہو تو یہ کہیں گے کہ جب اس کا عمل پیدا نش مل ہو جاتا ہے، اس وقت یہ شے ایسی حالتِ فطرت میں ہوتی ہے لہذا سلطنت سب سے زیادہ

فطرت کے مطابق ہے کیونکہ اس میں زندگی کی تکمیل ہو سکتی ہے۔
 ”کسی شے کے اصل منشا کا پورا ہونا یعنی اس کی کمال ترقی ہی اس کی
 انتہائے خیر ہے اور وہ آزادی جو سب سے پہلے حکومت کے اندر یقیناً ہوتی
 ہے انسانی ترقی کا کمال ہوتی ہے یعنی یہ سب سے بڑی خیر ہوتی ہے اور
 اس لئے بائبل فطری ہے کیونکہ حکومت زندگی کو ممکن بنا دینے کے لئے
 قائم کی گئی تھی اس لئے یہ زندگی کو بہتر بنانے کے لئے باقی بھی
 رہتی ہے۔

”لہذا ثابت ہو کہ حکومت کا وجود فطرت کے مطابق ہے، انسان
 فطرتاً سیاسی ہے جو شخص کسی سلطنت کا فرد نہیں اگر اس کی عزت کا سبب
 ماضی نہیں بلکہ فطری ہے تو وہ یا کوئی مافوق الانسان ہستی ہے یا وہ انسانی
 تمدن کے اعتبار سے اس قدر گرا ہوا ہے کہ اس کی حالت جانوروں کے
 قریب ہے۔ بے قبیلہ بے قانون اور بے گھر آدمی کا ہوا بہت ہی بری
 طرح ذکر کرتا ہے کیونکہ ظاہر ہے وہ کسی حکومت کا فرد نہیں ہوتا اور محض لڑائی
 اس کو پسند ہوتی ہے۔

ارسطو اسی پر کس نہیں کرتا بلکہ یہ بھی دعویٰ کرتا ہے کہ حکومت افراد کی
 ترقی کا انتہائی نہیں بلکہ ان کے لئے مائے حیات بھی ہے۔ ”پھر دیکھو نظام فطرت
 میں حکومت فرد و خاندان سے پہلے ہوتی ہے۔ کل ہمیشہ جزد سے پہلے ہوتا
 ہے مثلاً اگر کل جسم کو علیحدہ کر دو تو اس کے اجزا ہاتھ پیر وغیرہ باقی
 نہ رہیں گے۔ ہاں! اگر ہم اسی لفظ کو دوسرے معنی میں استعمال کریں تو اور بات
 ہے کیونکہ جسم سے علیحدہ ہاتھ محض بیکار ہو گا ہر شے اپنے نام کی مستحق اپنے
 فعل و استعمال کی بدولت ہوتی ہے جب اس شے کا فعل و عمل باقی نہ رہے
 تو اس پر پہلے نام کا اطلاق صحیح نہ ہو گا بلکہ یہ کہنا چاہیے کہ یہ چیز وہ نہیں رہی
 گو نام وہی رہا اس لئے یہ ثابت ہو گیا کہ حکومت ایک فطری نظام ہے
 اور اس کا وجود افراد سے پہلے ہے کیونکہ اگر افراد کا بجائے خود ایک
 مستقل وجود نہیں تو ظاہر ہے کہ وہ جزد ہوں گے اور ان کو حکومت

کے ساتھ وہی نسبت ہوگی جو دیگر اجزاء کو اپنے کل سے ہوتی ہے اور جو شخص دوسروں کے ساتھ مل کر نہ رہ سکے اس کو رائے آدمی مستقل ہوگا اس کو دوسروں کی کوئی ضرورت ہی نہ ہو تو وہ اس قسم کی حکومت کا فرد نہیں ہو سکتا بالفاظ دیگر یا وہ حیوان ہو گا یا خدا۔

علاوہ بریں جب ہم افراد کی نوعیت پر نظر ڈالتے ہیں تو ہم ان کو ایسے اوصاف سے معر نہیں پاتے جن کا اظہار صرف حکومت نہیں بلکہ مختلف معاشرتی اور دوستانہ تعلقات کی شکل میں ہوتا ہے اس میں نیچاں زندگی گزارنے کی وہی تحریک نظر آتی ہے جس کا اظہار دوستی کے رنگ میں ہوتا ہے لیکن یہ عدالت کے لئے بھی اس قدر ضروری ہے کہ اس کو تمام عادلانہ چیزوں میں سب سے زیادہ عادلانہ کہہ سکتے ہیں۔ اس میں اتحاد میلان و مقصد بھی نظر آتا ہے جس کو سیاسی دوستی کہہ سکتے ہیں۔

انفلاطون کی شالی | اب سوال یہ ہے کہ جو حکومت انسان کے کامل نشو و نما اور کامل صلاح و بہبود کا باعث ہو وہ کیونکر بنتی ہے اور حکومت اس کا نظم و نسق کیسے ہونا ہے۔ ظاہر ہے یہ دو دھولوں

پر ضرور مبنی ہوگی اول تو اس کی نوعیت ایسی ہونا چاہیئے جس کی بدولت اس کے اندر رہے ہر شخص کی فطری قوتوں کا پوری طرح نشو و نما ہو سکے۔ اس میں ایک طرف تو خود وہ اپنے آپ کو کامل کر سکے گا اور دوسری طرف حکومت کامل ہو سکے گی۔ دوسرے یہ کہ حکومت کی باگ ایسے اشخاص کے ہاتھ میں ہونی چاہئے جو اس کام کے لئے سب سے زیادہ موزوں ہوں۔ سیاہی دولت مند یا صنایع اس کام کے لئے مفید نہیں ہو سکتے۔ حکومت وہ اشخاص کر سکتے ہیں جو حکمرانی سے واقف ہوں سیاہی کا یہ کام ہے کہ وہ جماعت کی طرف سے لڑے اس کا محاذ نظر دیکھنا رہے۔ صنایع کا یہ کام ہے کہ قومی ضرورتوں کے لئے آلات تیار کرے لیکن حکومت حکم و خرمند آدمی کو کہہ کر فی الفور چاہئے۔ ظاہر ہے کہ اس اصول کو قائم کر کے ہم نے اپنے پہلے سوال کا بھی فیصلہ کر لیا ہے۔

کیونکہ سپاہی یا صنایع کی انتہائی بڑتی یہ ہے کہ وہ اپنا کام خوبی سے انجام دے سکے۔ یہ نہیں کہ وہ ایسے کام میں دل درمقولات دے جس میں وہ لازمی طور پر ناکام رہے گا۔ افلاطون کے زمانہ میں حکمرانوں میں ایک عام خرابی یہ تھی کہ وہ حریص و طامع ہوتے تھے اس سے بچنے کے لئے افلاطون نے یہ انتظام کیا کہ حکمرانوں اور سپاہیوں کے پاس ذاتی ملکیت کنبہ اور قبیلہ کچھ نہ ہونا چاہئے، ان کی نظر صرف اجتماعی فلاح و بہبود پر رہنا چاہئے۔ جب اس سے یہ سوال کیا گیا کہ آیا ایسی حکومت جس کے حاکم اس قدر بے غرض اور صاحب فراست ہوں ممکن بھی ہے۔ اس نے یہ تسلیم کیا کہ یہ مشکل ہے لیکن ساتھ ہی اس کی ضرورت پر بھی انتہائی زور دیا۔

جب تک فلاسفہ حکمران نہ ہوں گے یا بادشاہوں، شاہزادوں میں فلسفہ کی قوت و روح جاری و ساری نہ ہو جائے گی، سیاسی عظمت و حکومت ایک جگہ جمع نہ ہوں گی اور ان معمولی اشخاص کو جنہوں نے حکماء کی جگہ لیلی ہے حکومت سے علیحدہ رہنے پر مجبور نہ کیا جائے گا اس وقت تک شہروں کی خرابیاں دور نہ ہوں گی بلکہ شہروں کی مبنی نوع انسان کی خرابیاں دور نہ ہوں گی۔ ان خرابیوں کے دور ہو جانے کے بعد ہی ہماری حکومت کے بقا کا امکان ہو سکتا ہے اور جب ہی یہ عالم وجود میں آسکتی ہے۔

لیکن ایسی کمال حکومت کے درحقیقت موجود ہونے کا سوال اس قدر اہم نہیں ہے کیونکہ افلاطون اس امیر کو سمجھ چکا ہے کہ انسان کا عمل ان چیزوں کے تابع نہیں ہوتا، جو اس کو مستحسن نظر آتی ہیں بلکہ ان چیزوں کے تابع ہوتا ہے جن کو وہ مستحسن سمجھتا ہے۔ اور اگر وہ ایک دفعہ ایسی حکومت یا شہر کا تصور کرے جس میں عدل کا دور دورہ اور زندگی کی تمام قوتوں کا اس طرح سے نشوونما ہو جس کی نظیر موجود نہ ہو تو پس اتنا اس کے لئے کافی ہے۔

تیسرے نزدیک آسمان پر اس کا ایک نمونہ ہونا جس کو جو چاہتا دیکھ سکتا اور اس کو دیکھ کر خود اپنے گھر کا انتظام اس کے مطابق کر سکتا۔ اب رہی یہ بات کہ کوئی ایسی شے فی الواقع موجود ہے یا بھی اس کا وجود ہو سکتا ہے

اس سے ہم کو کوئی بحث نہیں۔ کیونکہ ہمارا شہری اپنے شہر کے قواعد کے مطابق زندگی گزارے گا اور اس کو دوسرے شہر کے لوگوں سے کوئی بحث نہ ہوگی۔ معاشرت قانونِ فطرت | افلاطون و ارسطو کی حمایت نے انسان کی معاشرتی فطرت کو فلسفہ یونان کا ایک خاص جز بنا دیا ہے ایسا ہی یہ ہے

رہنمونوں نے نظریہ لذت کو اور بھی ترقی دی ہے (دوستی کو لذت کا سب سے عمدہ اور نہایت ہی جہذب ذریعہ خیال کرتے ہیں۔ رواقیہ رهنمونوں نے ضروریات سے مستغنی رہنے میں کلبیہ کی تقلید کی تھی وہ بھی اس استغناء سے استغناء عن الجماعت مراد نہیں لیتے تھے۔ یونانی حکوتوں کے انقراض کی بدولت قدیم شہری حکوتوں کو جماعت کا مرادف خیال کرنا ممکن نہ رہا اس لئے ہم کو رواقیہ کے یہاں جالگیر و طبیعت نظر آتی ہے۔ انسان کا فخر یہ ہے کہ وہ اجتماع کا نہیں بلکہ کائنات کا شہری ہو سیکر اس کے شہر کا نہیں بلکہ ریوس کے شہر کا باشندہ ہو۔ اور اس نقل کے ذریعہ سے انسان کی اجتماعی فطرت ایک فطری قانون کی بنیاد قرار دی گئی جس کا اظہار رومیوں اور موجودہ زمانہ کے اول قانون سے ہوتا ہے۔

انسان کی فطرت کیا ہے؟ اس سوال کے جواب میں افلاطون اور ارسطو کو انفرادی فلاح دہبود کے مسئلہ کے لئے بھی اشارات

میں دیکھو اگر سپاہی اس اعتبار سے قابلِ نفرت ہے کہ وہ عزت و شہرت کا جھوکا ہے تو اس لئے قابلِ نفرت ہے کہ خواہش زر کا مجسمہ ہے۔ جابر بادشاہ اس وجہ سے سب سے زیادہ قابلِ نفرت ہے کہ اس کی ہر خواہش و جذبہ بے لگام ہوتا ہے تو کیا اس امر کا پتہ لگانا آسان نہیں کہ عقل کی نگرانی اور غلبہ میں جذبات و تخریجات کا باقاعدہ نشوونما خواہشوں کے غیر منضبط عمل سے نہیں زیادہ بہتر ہے بعض اصولیت پسند حامیانِ انفرادیت اور لذت پرست اسی آزادی خواہش کے طالب تھے۔ کیلی گیزر اسی جماعت کا ایک نمایندہ ہے۔ ذیل میں ہم اس کا بیان نقل کرتے ہیں

میں علی لا علان اس امر کا دعویٰ کرتا ہوں کہ جو شخص صحیح معنی میں زندگی

بسیر کرنا چاہتا ہے اس کو چاہئے کہ اپنی خواہشوں کو نہ روکے بلکہ جہاں تک ہو سکے ان کو عمل کا موقع دے۔ لیکن جب ان کا شوق و ناپوری طرح پور ہو جائے تو انسان میں اس قدر عقل و جرات بھی ہونی چاہئے کہ وہ ان کو پورا کر سکے۔ یہی میری رائے میں فطری عدالت و نترافت ہے۔ اعتدال پسند و پرہیزگار شخص محض احمق ہے زندگی کی حقیقی مسرت صرف اسی میں میسر ہو سکتی ہے کہ انسان کو جھوک لگے اور کھائے پیاس لگے اور پیے، اس کو تمام خواہشوں کا احساس ہو اور وہ ان کو پورا کرے۔

لیکن خود کیلی کیل نہ ہی اس بات کو تسلیم کرتا ہے کہ بعض لوگوں کی خواہشیں پست و مبتذل ہی ہوتی ہیں، ان کی زندگی کسی نصب العین کے مطابق نہیں ہوتی۔ اس لئے مختلف لذتوں میں بھلے برے کی تمیز نہ کرنا چاہئے۔ حکومت سے جس خیال کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے اس کو انفرادی زندگی پر منطبق کرتے ہوئے افلاطون کہتا ہے کہ انسان کا وجود ایک پیچیدہ شے ہے جس میں شریف و رذیل ہر طرح کی تحریکیں جمع ہوتی ہیں عقل ان کو قابو میں رکھتی ہے، اگر وہ جذبات کو اس طرح سے بے لگام چھوڑ دے کہ وہ اس کی فطرت عقلی کو بالکل و بادیں تو کیا وہ عمدہ انتخاب کر سکتا ہے۔

”کیا شریف وہ نہیں ہوتا جو ہیمنیت کو انسانیت کے تابع رکھتا ہے۔ کیا رذیل وہ نہیں ہوتا جو انسانیت کو ہیمنیت کے تابع رکھتا ہے؟ وہ اس سے انکار نہیں کر سکتا۔ اگر اس کو میری رائے کا کچھ بھی پاس ہو تو وہ انکار نہ کر سکے گا لیکن اگر وہ اس کو تسلیم کر لے تو ہم اس سے ایک سوال کریں گے وہ یہ کہ اگر کسی شخص کو دولت اس قدر چاہی جائے کہ وہ اپنی فطرت کے بہترین اور شریف ترین حصہ کو اس کے بدترین حصہ کے تابع کر دے تو اس کو اس دولت سے کیا نفع ہوگا۔ یہ تصور کون کر سکتا ہے کہ ایک شخص اپنے لڑکے یا لڑکی کو روپیہ کی خاطر کسی بہت ہی بد مزاج اور شریر آدمی کے ہاتھ بیچ کر بیع میں رہ سکتا ہے؟ اس کی بہت ہی بڑی رقم ملی ہو۔ اور کیا وہ شخص نہایت ہی بد بخت نہ ہوگا جو اپنے بہترین اور مقدس وجود کو بدترین اور

شقی ترین وجود کے ہاتھ بیچ ڈالے گا۔ ارنال نے تو گلوبند اپنے شوہر کی جان کی قیمت میں لیا تھا، لیکن یہ تو ایسی رشوت لے رہا ہے جو اس سے بھی زیادہ تباہی کا باعث ہوگی۔

لذت کے لئے ایک اگرچہ تھوڑی دیر کے لئے شریف و رفیل کے مسئلہ سے قطع نظر بھی کر لیں اور تسلیم کر لیں کہ زندگی کا مقصد لذت ہے یا ایذا

دیگر یہ مان لیا جائے کہ عدالت نفع بخش نہیں اور اگر کسی شخص کو خیر اعلیٰ کی جستجو ہو تو وہ اس دشوار طریقہ کو چھوڑ کر کوئی آسان طریقہ اختیار کرے تو بھی ہم کو یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ اس امر کا فیصلہ کہ کس قسم کی لذت قابل ترجیح ہے فیصلہ کرنے والے کی سیرت پر مبنی ہوگا۔

”ہم فرض کئے لیتے ہیں کہ انسان تین قسم کے ہوتے ہیں اول وہ لوگ

جو حکمت کو دوست رکھتے ہیں دوسرے وہ لوگ جو شہرت کو دوست رکھتے ہیں

تیسرے وہ لوگ جو مال و دولت کو دوست رکھتے ہیں۔ اسی اعتبار سے تین قسم کی

لذتیں ہوتی ہیں۔ جو ان تینوں قسم کے لوگوں کی مقصود ہوں گی۔ اب اگر ان تینوں

میں سے کسی ایک گروہ کے آدمی سے پوچھا جائے کہ سب سے زیادہ لذت بخش

زندگی کون سی ہے تو وہ اپنے طرز زندگی کی تعریف کرے گا اور دوسروں کی

مذمت کرے گا۔ زر پرست سونے چاندی کے محسوس فوائد کا شہرت و علم

کے ناکارہ پن سے مقابلہ کرے گا۔ شہرت پرست یہ کہے گا کہ لذت دولت

عامیانا ہے اور لذت علم بھی بلا عزت و شہرت کے پہنچے ہے اب اگر یہ دریافت

کیا جائے کہ کیا یہ خیال صحیح ہے کہ فلسفہ صداقت کے جاننے کے مقابلہ میں

اور لذتوں کی کوئی حقیقت نہیں سمجھنا، اور صداقت کا علم اور اس کی تلاش

در اصل معراج لذت ہے کیونکہ دیگر لذتوں کو فلسفی ضروری و ناگزیر کہہ کر ٹال دیتا

ہے جس سے اس کی یہ مراد ہوتی ہے کہ اگر ان کی کوئی ضرورت نہ ہوتی تو وہ

ان کو ترک کر دیتا تو اس کا یہ جواب ملے گا کہ اس میں ذرا شک نہیں جو کہ

ہر طبقہ کی لذت و زندگی اس وقت معرض بحث میں ہے اور یہ سوال نہیں

ہے کہ ان میں سب سے بہتر یا بالائز کون ہے بلکہ سوال یہ ہے کہ سب سے

زیادہ لذت بخش اور سب سے کم المناک کون ہے اس لئے دریافت طلب یہ ہے کہ اس آخر الذکر شے کا اندازہ کیسے ہو لیکن بالفرض اس سوال کا شافی جواب نہ مل سکے تو اب یہ سوال پسند ہو گا کہ معیار کیا ہونا چاہیے کیا تجربہ عقل حکمت سے بہتر کوئی معیار ہو سکتا ہے؟ ظاہر ہے کوئی معیار نہیں ہو سکتا۔ اس لئے اگر دولت و سود سے ہی معیار ہے تو زبردست جو کچھ کہتا ہے وہ صحیح ہو گا۔ اگر عزت شہرت کا مرانی اور شجاعت یہ چیزیں معیار ہوں تو شہرت پسندانہ فحاشی کا بیضہ بہترین ہو گا لیکن چونکہ فیصلہ تجربہ و عقل کے ہاتھ میں ہے اس لئے ظاہر ہے کہ حقیقی لذتیں وہی ہوں گی جن کو عقل و حکمت لذت تسلیم کرتی ہیں۔

اگر لذت ہی کو ہم خیر کہیں تو بھی ہم کو اس کے لئے ایک معیار کی ضرورت ہوگی یہ معیار صرف حکمت کے اندر دستیاب ہو سکے گا۔ اس لئے ہم یہ کہنے پر مجبور ہیں کہ حکمت ہی کا نام خیر ہے۔ لیکن محض علمی کمال بھی خیر نہیں کیونکہ احساس کے بغیر محض عقلی زندگی بھی اسی طرح سے انسانی زندگی نہیں کہلاتی جس طرح کہ سبب کی زندگی اس لئے انسانی نہیں رہی جاسکتی کہ اس میں گو احساس ہوتا ہے لیکن عقل نہیں ہوتی افلاطون کے نزدیک فرو کی زندگی کا معیار یہ ہے کہ وہ علوم و فنون اور حسن کی خالص لذت کا ذوق رکھتا ہو اور اس کی لذتیں حکمت اور نظم و ترتیب کے تابع ہوں۔

نظریہ سعادۃ ارسطو کا تصور خیر بھی اصولاً ایسا ہی ہے۔ اس کے نزدیک خیر اس میں ہے کہ انسان کی تین پوری طرح برتری کریں اور اس کی زندگی کو منقول اور منتظم بنائیں۔ ارسطو کہتا ہے کہ اگر عقل خیر کو دریافت کرنا ہو تو ایسی غایت کی تلاش کرنا چاہئے جس کو لوگ مقصود بالذات سمجھتے ہوں اور بھی کسی اور غایت کا وسیلہ نہ خیال کرتے ہوں۔ اس مقصود اصلی کے مفہوم کو ظاہر کرنے کے لئے "سعادۃ یا مسرت" سب سے زیادہ عام اصطلاح ہے کیونکہ ہم غایت کو محض غایت ہی کے لئے چاہتے ہیں۔ کسی اور غرض کے لئے نہیں چاہتے۔ سعادۃ کی اہل کیا ہے؟ ارسطو کے

نزدیک اس کا پتہ مقصد انسانی کے معلوم ہونے پر لگ سکتا ہے۔ تفذیر و تنمید انسانی زندگی کا مقصد نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ یہ تو نباتات میں بھی ہوتا ہے۔ احساس میں انسان و حیوان مشترک ہیں لہذا انسان کا خاص مقصد اس کی فطرت عقلی کے اندر مل سکتا ہے۔ پس انسان کی خیر و فلاح اس میں ہے کہ وہ اپنی قوتوں کو ان کے موقع و محل پر استعمال کرے۔ خارجی اسباب بھی مفید ہوتے ہیں۔ کیونکہ وہ اس قسم کی کامل خلیت کے لئے زمین ہو سکتے ہیں۔ لذت بھی مفید ہے کیونکہ وہ اس سے افعال کا اتمام ہوتا ہے۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ یہ زندگی کو مکمل کرتی ہے اور زندگی کی تکمیل ہی انسان کی اصل خواہش ہوتی ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ لذت فی نفسہ غایت نہیں بلکہ غایت کے لئے وسیلہ ہو سکتی ہے۔ کیونکہ اگر انسان سے یہ کہا جائے کہ تم کو مدت العمر کے لئے وہ دیکھیاں میری ہوں گی جو بچوں کو نصیب ہوتی ہیں مگر شرط یہ ہے کہ تمھاری عقل بھی تمام عمر بچوں کی ہی رہے گی تو غالباً اس لذت کو کوئی پسند نہ کرے گا۔

نظریہ توسط یا اعتدال حکمت کی اصل اہمیت اسطو کے نظریہ فیضیت میں توسط کی شکل میں ظاہر ہوتی ہے۔ یہ جیوسی تدریج ہے کیونکہ اسطو کی تحریر کے بعض حصوں سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ دو انتہائی حالتوں کے مابین یہ صرف ایک درمیانی حالت ہوتی ہے گویا احساس و عمل کے لئے ایک درمیانی مقدار کا نام توسط یا اعتدال ہے۔ لیکن اس میں بھی موزون و متناسب کا قدیم خیال مضمر ہوتا ہے کیونکہ اعتدال اس کو کہتے ہیں جو انسان کے لئے عقل سلیم بخویش کرتی ہے۔ ہر شخص حالت اعتدال کو معلوم نہیں کر سکتا اس کو صرف وہی شخص معلوم کر سکتا ہے جس کو ضروری علم حاصل ہوتا ہے۔ اس لئے سب سے افضل حکمت ہے جس سے صحیح معیار عمل معلوم ہو سکتا ہے۔

آخر میں اس امر کی تشریح کہ حکمت عین فیضیت ہے۔ متاخرین فلاسفہ یونان کے سین گردہوں کے معیاروں سے ہوتی ہے یعنی ارتیا بیا بھو ریہ اور رواقیہ کے نصب العینوں سے۔ ارتیا بیا کے

نزدیک حکیم وہ ہے جو ایسے امور میں جہاں فیصلہ کرنا دشوار ہو کوئی فیصلہ نہیں کرتا۔
ایہ تصور یہ کہ نزدیک حکیم وہ ہے جو لذتوں میں سب سے عمدہ سب سے قیمتی
و دائمی لذت کو اختیار کرتا ہے۔ رواقیہ کے یہاں حکیم و عقل مند وہ ہے جو
اپنے جذبات پر قابو رکھتا ہے لیکن ہر حالت میں نصب العینوں کا اظہار
حکیم ہی سے کیا جاتا ہے۔

انسان و فطرت | اس سے معلوم ہوتا ہے کہ فلسفہ یونان کا آغاز اس سے ہوا
تھا کہ معاشرت کے ہر قانون و معیار کو علم کی روشنی میں
جانچا جائے۔ لیکن جانچ کرنے کے بعد اس کو معاشرتی اور اخلاقی نظام
میں ایک گہری اہمیت اور اعلیٰ درجہ کی صداقت ملی۔ اس کی مزید تفتیش
عقل کی مدد سے کی گئی اور عقل نے فوری و عارضی خیر سے دائمی و مستقل خیر کی
طرف رہنمائی کی افلاطون کہتا ہے کہ عقل زندگی و معاشرت کے سچی واقعات
ہی معلوم کر کے خاموش نہیں رہ سکتی جس شخص کو اپنا مقصد حیات معلوم ہو جاتا
ہے اور جو اس کے حصول کی کوشش کرتا ہے تو اس کی قوتوں کا کامل
نشو و نما اس کے ساحت نظر کو اور بھی وسیع کر دیتا ہے چونکہ انفرادی طور پر اس
کی زندگی ایک بڑے عالم کی ترقی کا جز ہے جس کی قوتیں اس کو متاثر کرتی ہیں۔
اس کی طاقتوں کو محدود اور اس کے امکانات کو تنہیں کرتی ہیں تو صرف یہی
ضروری نہیں ہوتا کہ انسان اپنی زندگی کے مقصد و غایت کا مطالعہ کرے بلکہ
کائنات کے مقصد و غایت کا بھی مطالعہ کرے انسانانی خیر و فلاح اس امر کی طالب
ہے کہ انسان اس بڑی خیر کو بھی معلوم کرے جو صحیح معنی میں خیر ہے یہ خیر کامل ہی فی الواقع
کائنات کی اہل روح اور یہی خدا ہے۔ افلاطون خیر اور خدا کو الشرع ارف الفاضل
طرح استعمال کرتا ہے۔

یوں یونانی جس فطرت کی تلاش میں تھے اس کا عمیق ترین مفہوم معلوم ہو جاتا
ہے۔ اور یہ مفہوم اس قدیم مطالبہ کو کہ انسانی زندگی اور عیشی قوتوں کے مابین
اتحاد ہونا چاہئے نے معنی پہناتا ہے۔ بعد میں رواقیہ کا یہ اصول کہ منہیات کی
اتباع کو اس مفہوم کو اور بھی واضح کر دیتا ہے کیونکہ یونانی علوم کی مستند تصانیف

نے نہایت ہی وضاحت کے ساتھ اس امر کو ثابت کر دیا تھا کہ تصور فطرت ایک نظام قانون ہے کائنات میں کوئی شے خلاف عقل نہیں ہے۔ انسان سب سے زیادہ معقول ہے اس لئے اس کو عالم کے ساتھ ایک خاص تعلق ہے۔ لہذا اتباع فطرت کے معنی یہ ہیں کہ انسان فطرت کے جاری و ساری قانون کا علم حاصل کرے اور اس کے آگے رضا بقضا سرسبز خم کرے۔

”اے کائنات جو مجھ کے تیرے نظم و ترتیب کے مطابق ہے وہ میرے بندہ بات و احساسات کے بھی نوابی ہے تیرے حکم جن چیزوں کو پیدا کرتے ہیں وہ سب کی کی سب میرے لئے بمنزلہ اثمار کے ہیں“

(۶) تصور نصب العین

تصور دو قسمی کا تقابل یونانی فلسفہ کی ان دو سمتوں نے جن کا ہم مختصراً ذکر کر آئے ہیں حکمت و فرد اور غیر و فطرت کے خیالات میں اندر سر فو نظاتی ہی پیدا نہیں کیا، بلکہ قدیم خیالات کی تردید اور نئے تفکرات کے قائم ہونے سے اخلاقی زندگی کی ایک نئی خصوصیت بھی واضح ہو گئی جو صحیح اخلاقی شعور کی اصل بنیاد ہے یعنی دائمی و شعوری کا تقابل ہم یہ پہلے بیان کر چکے ہیں کہ انفرادی اغراض اور سیاسی نظامات کے تضادم کے نتیجہ میں اور مشروطہ کے مطلوبہ ماحول نے خصوصاً فلاطون و ارسطو کو اس امر کے تسلیم کرنے پر مجبور کیا کہ درحقیقت حکمت سے وہ اغراض و مقاصد پورے نہیں ہوتے جو ایک اجتماعی نظام سے پورے ہونے چاہئیں۔ اس لئے فلاطون و ارسطو و دونوں حکمت کی ایسی تصور پیش کرتے ہیں جس سے انسانی زندگی کا مقصد کامل طور پر پورا ہو سکے علیٰ ہذا انفرادی زندگی کے یہ دونوں تعلق کہ انسان کی اعلیٰ قوتوں کا نشو و نما ہونا چاہیے اور تضادم اغراض اور خواہشوں کے جانچنے کے لئے کوئی معیار ہونا چاہیے ایک نئے تعلق کی تلاش کا باعث

ہوتے ہیں جس میں صرف موجودہ معیاروں ہی کو نہیں بلکہ غیر متحقق غرض کے منتہا

کو بھی شامل ہونا چاہئے۔
 اخلاطوں اس نقل میں مختلف قسم کے اوصاف اور خواہشیں جمع
 نصب العین اور واقعی کر دیتا ہے اور خاص طور پر انسانی انداز میں وہ اپنے نصب العین
 حقیقت کے نقل کی متعین و محکم شکل پیدا کر دیتا ہے۔ یہ معیاری

تیرنا پیدار جذبات کے تلامذہ اور بے سود نیم فہیدہ خیروں کے غیر متعین
 عمل کے مقابلہ میں ابدی اور غیر متغیر ہوتا ہے یا انسانی نہیں بلکہ آسمانی خیر
 ہوتی ہے۔ ان جزوی اور غیر مکمل خیروں کے مقابلہ میں جن کو اولاد آدم
 محبوب رکھتی ہے یہ عام و کلی خیر ہوتی ہے اور ہر شخص کے لئے ہر مقام پر اور
 ہمیشہ خیر ہی ہوتی ہے اس نقل کی ایک موزوں مثال قائم کرنے میں اخلاطوں
 کو اریستو اور فیثاغورس ابھمنوں کے مذہبی تعلقات سے بہت مدد ملی کیونکہ
 یہ لوگ روح کو جسم سے علیحدہ مانتے تھے اور اس امر پر بھی بہت زور دیتے
 تھے کہ جسم کے فنا ہونے کے بعد بھی زندہ رہے گی۔ اخلاطوں کہتا ہے کہ
 روح کو اپنی گذشتہ زندگی میں حسن و صداقت دینی کے ایسے تجربے ہوئے
 جن کی زندگی میں کوئی صحیح نظریہ نہیں ملتی چونکہ وہ باتیں جن کو یہ پہلی زندگی میں
 دیکھ چکے ہیں اس کو یاد ہوتی ہیں اس لئے اس کو اس دنیا کی خوبیاں
 محدود اور ناقص معلوم ہوتی ہیں اور یہ نفس عنفیری سے پرواز کر کے خدا سے
 جاننے کی آرزو مند رہتی ہے۔ معیاری یا تصویری اور واقعی کے تقابل کا
 یہ خیال جس کو اخلاطوں اپنی نفس تقابلیہ میں تقابل روح و جسم کی صورت
 میں لکھتا ہے، رواقیہ اور بعد کے اخلاطوں نے مذہب میں جا کر نہایت قوی
 ہو جاتا ہے اور ثنویت و مرتاضیت کی بنیاد بن جاتا ہے۔ جولاہینی و قرون وسطی
 کی اخلاقیات میں ملتی ہے۔

اخلاقیاتی اہمیت واقعی و معیاری کا اخلاقیاتی تقابل جسم و روح یا ثابت و
 متغیر کے مابعد الطبیعیاتی تقابل کی شکل میں بدل جاتا ہے
 اس تقابل کا اصلی خیال بہت زیادہ اہم ہے کیونکہ یہ ایک محسوس شکل میں ہر اخلاقی

حکم کی خصوصیت کو ظاہر کرتا ہے یعنی اس سے صرف یہ ہی نہیں معلوم ہوتا کہ کسی فعل کی ایک معیار کے اوپر کیونکر جانچ کی جاسکتی ہے بلکہ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس جانچ کا معیار کیونکر قائم کر سکتے ہیں، خود ارسطو جس کے متعلق عمدہ گائیہ لکھا جاتا ہے کہ وہ محض موجودہ حالت کو بیان کرتا ہے اور اس حالت کی تصویر نہیں کھینچتا کہ کیا ہونا چاہیے، معیار و نصب العین کی اہمیت پر کچھ کم زور نہیں دیتا واقعہ تو یہ ہے اس کا فکر و نظر کو مدنی فضائل سے علیحدہ کر دینا ایسا واقعہ ہے جس کو قرون وسطیٰ کا عیسائی فکر زندگی کو نصب العین بنانے کے لئے استعمال کرتا ہے افلاطون کی طرح ارسطو کا بھی یہ خیال ہے کہ انسانی فطرت میں معیار و نصب العین ایک لازمی عنصر ہے۔

”بائیں ہمسہ بجائے اس کے کہ ہم ان لوگوں کی نصیحت نہیں جو یہ کہتے ہیں کہ تم کو فانی انسان ہونے کی جہشت سے یہ حق نہیں کہ انسانی و حادث چیزوں سے اپنے خیالات کو بے رغبتی کر دو، بلکہ کو اپنے حادث و فانی ہونے کے جامہ کو اتار دینا چاہیے اور اس امر کی کوشش کرنی چاہیے کہ ہماری اعلیٰ قوتیں عمل کریں کیونکہ گو یہ ہماری ذات کا بہت ہی ٹھوڑا سا جز ہوں لیکن باعتبار قوت و اہمیت کے یہ ہمارے باقی تمام وجود سے کہیں زیادہ بڑی ہیں۔“

(۷) تعقل و انسانی سیرت و زندگی

شعرا

انفرادی خواہشوں کے شدید مقابلہ انفرادی اغراض کے
 اقتصاد و حکومت کی مخالفت اور فطرت انفرادی کے
 تعقل کے عمیق ہو جانے سے ایک نہایت ہی اہم تعقل پیدا ہوا جس نے فکری
 حیات اخلاقی کو نہایت ہی ترقی دی اور یہ تعقل اخلاقی شخصیت اور اخلاقی
 سیرت و اخلاقی ہمسہ داری کا تعقل تھا۔ اس تعقل کے نشو و نما کا پتہ ہم کو

شعرا و فلاسفہ دونوں کے یہاں لگتا ہے۔ ایک ٹکس نے انسانوں کے مقابلہ میں دیوتا رکھے جن کے قوانین کا ان کو تابع بنایا، لیکن انسانی سیرت یا شعوری عزیمت کا بالکل اظہار نہ کیا۔ سفو گلینز اس صورت حال کو ایک حد تک انسانی سیرت کے میدان میں لایا اگرچہ اس کے یہاں بھی تقدیر اور اس کی مجبوریوں کا عنصر غالب تھا۔ ریڈ یز انسانی جذبات اور انسانی سیرت کو بالکل واضح کر دیتا ہے۔ قوت قلب یعنی وہ جذبہ جس کی بنا پر ہم مصائب کو خندہ پیشانی اور موت کو فاختانہ نشانت کے ساتھ گوارا کرتے ہیں اس کے سرود ہی میں نہیں بلکہ اس کی غور توں میں بھی نظر آتی ہے۔ پولکینا سیڈ یا فیڈرا ایچنا سے ذات کا وہ شعور نظر آتا ہے جو روحانیسہ کی منکرانہ برداشت میں اور بھی ترنی کر پاتا ہے خاص اخلاقی سلسلوں میں ہم دیکھتے ہیں کہ جو حرکات انسانی عمل کے لئے تسلیم کئے جاتے ہیں اور جو حیلالات انسانی سیرت کے متعلق قائم کئے جاتے ہیں ان میں شخصیت کو روز بروز زیادہ تسلیم کیا جاتا ہے۔ تسلیم اخلاقی شعرا کے یہاں ضمیر شمس اور آئینہ دوس کا مرکب تھا۔ شمس خدا کی پاداش کا ایک خارجی قافہ تھا۔ آئینہ دوس عام رائے کے احترام اور مجبوریوں کے اقتدار کے مساوی تھا۔ لیکن حزمیہ نویوں کے یہاں ہم کو نسبتاً گہرے نقل شخصیت کا پتہ چلتا ہے۔ زیرووس انسانوں پر خواب میں جو حکایتیں نازل کرتا ہے ممکن ہے وہ ان پر غور کر کے اپنے عمل کی اصلاح کر لیں۔ یو یو گلینز سفو گلینز میں کہتا ہے کہ

”جب انسان اپنی شخصیت کو ترک کر کے ایسی باتیں کرتا ہے جو اس کے شایاں نہیں ہوتیں تو پھر اس کے تمام اعمال و افعال محض نفوذ ہوتے ہیں اور قوگیٹیر جواب دیتا ہے کہ

”کڑے مجھے قسم ہے سب دیوتاؤں کی مجھ پر رحم کر اور مجھے فریب دیکھو۔ اپنی ذات کو تمہیں ہمت کرتا ہے۔ گنی محض سیاسی انتظام اور اعلیٰ قوانین (جو محترم سفو گلینز کا کل ڈرامہ ایٹمی گنی محض سیاسی انتظام اور اعلیٰ قوانین) کے تابع ہے۔ قانون ہونے کی بنا پر ہی الواقع فرض ہو جاتے ہیں (ایہیں ایک تشکیک ہے)

”میں جانتا ہوں کہ میں ان لوگوں کو خوش کرتا ہوں جن کو مجھے خوش

کرنا چاہیے۔
افلاطون

جس طرح سے مہیا پر نقل قائم کرتے وقت افلاطون کو مذہبی خیالات سے مدد ملی تھی اسی طرح سے اخلاقی حکم و اخلاقی سیرت کے نقل کو واضح صورت میں مرتب کرتے وقت بھی مذہبی خیالات ہی کام آئے۔ افلاطون کے نزدیک موت کے بعد انسان کی روح اپنے حسن و جمال مرتبہ و قوت دولت عزت کی تمام خارجی آرائشوں سے محروم ہو جاتی ہے۔ یہی انسان کی وہ حقیقی برہنہ ذات یا شخصیت ہوتی ہے جو قیامت کے دن اہم الحاکمین کے دربار میں اپنی جزا و سزا کا فیصلہ سننے کے لئے کھڑی ہوتی ہے۔ اس جزا و سزا کی نوعیت ہی سے شخصیت کے عمیق نقل اور اخلاقی سیرت کی اصل ماہیت کا پتہ لگتا ہے۔ ظلم و بے انصافی کی حقیقی سزا کوئی خارجی تکلیف نہیں ہوتی، بلکہ اس کی سزا ہی ہے کہ ظالم و بے انصاف بد معاش و بدی ہو جاتے ہیں۔ ان کو بے انصافی کی سزا معلوم نہیں ہے، حالانکہ اسی کا جاننا ان کے لئے سب سے زیادہ ضروری ہے۔ ظلم و بے انصافی کی سزا جیسا کہ ان کا خیال ہے موت اور تازیانہ نہیں ہیں، کیونکہ اس پاداش سے بعض اوقات اشرار بچ جاتے ہیں بلکہ اس کی سزا تو ایسی ہوتی ہے جس سے کوئی بچ نہیں سکتا۔

تخصیص و درکس - وہ کیا ہے؟

مقررہ طور پر ہمارے سامنے فطرت کے دو نمونے ہیں۔ ایک تو دیندار و سعادت مند، دوسرا بے دین و بد بخت ہے اور لوگ اپنی جو قوتی و حماقت سے اس امر کو محسوس نہیں کرتے کہ اپنی بد اعمالیوں کی بنا پر یہ ایک کے مشابہ اور دوسرے سے مختلف ہوتے جاتے ہیں ان کی سزا یہی ہوتی ہے کہ ایسی زندگی گزارتے ہیں جو اس نمونہ کے مشابہ ہوتی ہے جس سے ان کے افعال مشابہ ہوتے ہیں۔

رواقیہ نقل قیسم کا اظہار پورے طور سے روایت کر رہے ہیں۔
سینکا اور ایکینیوس اس امر کا بار بار اعادہ کرتے ہیں کہ خارجی فیصلوں کی نسبت ضمیر زیادہ اہمیت رکھتا ہے، اس کے فیصلہ سے انسان کسی طرح

بچ ہی نہیں سکتا۔ آدمِ سمستھ نے پیدائش ضمیر کے بیان میں جس نمیری منزل کا ذکر کیا ہے وہ وہی ہے جو ان مختلف تعلقات میں نظر آ رہا ہے انسان جو پہلے اپنے فریضہ کو اپنے انمائے جس کے فیصلوں، قوانین، رسوم، عہدت و نیکنامی کے دستورِ اہل دیوتاؤں کے مذہبی احکام سے معلوم کیا کرتا تھا اب پھر دیوتاؤں اور قوانین، رواج و اقتدار میں زندگی کا صحیح قانون محسوس کرنے لگا ہے لیکن اب یہ ذات و شخصیت کا قانون ہے۔ انفرادی ذات و شخصیت کا نہیں بلکہ ایسی شخصیت کا جس میں انسانی اور لاپوتی عناصر جمع ہیں۔ فرد اجتماعی ہو گئی گیا ہے اور اپنے کو ایسا ہی تسلیم بھی کر لیا ہے۔ مذہبی اجتماعی و سیاسی فیصلے اب ایسے احکام ہو گئے ہیں جن کو خود اس کی ذات اسے اپنا پیر و مایہ کرتی ہے۔ فرض نے (یعنی اس شے نے جو لازمی و ضروری ہے) ایک متعین اخلاقی تشکل کی حیثیت اختیار کر لی ہے۔

باب

۱۹۹۹ء

جدید مغربی دنیا کی اخلاقی زندگی ایک اعتبار سے عبرانی دیونانی دونوں کی اخلاقی زندگی سے مختلف ہے، عبرانی دیونانی پیش رو تھے ان کے رہبروں کو نئے خیالات سے سابقہ پڑتا تھا جس کی وجہ سے ان کو حکمت و دین داری کے نئے تقولات قائم کرنے پڑتے تھے۔ اس کے برعکس جدید تمدن و اخلاقیات کو بعض نصب العین و معیار ایسے ملے جو پہلے ہی مقرر ہو چکے تھے اور جن کی قدر و قیمت کا حال پہلے سے متفق تھا۔ یہ کچھ تو عبرانی دیونانی دلائلی ادبیات کے ذریعہ سے پہنچے تھے اور کچھ یونانی فنون اور رومی تمدن کے ذریعہ سے لیکن غالباً دوسرے کے نظریات قدیم میاںوں کے جدید دنیا تک پہنچنے کا زیادہ تر باعث ہوئے ہیں (۱) رومی حکومت و رومی قانون اور واقعہ کے ان تقولات پر مبنی تھا کہ عقل قانون نہایت ہے اور عالم میں ایک ایسی ہمہ گیر حکومت ہوئی چاہئے جو بینزلہ ایک عام عقل جماعت کے ہو۔ جدید مغربی دنیا کو اس سے حکومت و حقوق کی بنیاد نہیں ملی بلکہ اس کا اثر اقتدار و عدالت کے تصورات قائم کرنے میں ہمیشہ ان کا رہبر و معین رہا ہے۔ (۲) مذہب عیسوی کے گروں اور خاتما ہوں احکام و عبادات خیالات و معتقدات میں مل کے لئے معیارات و محرکات نہ نکالیںف و قواعد کا ایک ہنایت ہی موثر نظام موجود تھا یہ

چیزیں محض عبرانی الاصل بھی نہ تھیں بلکہ ان میں قدیم تعلیم و کردار کے ساتھ فلسفہ و سیاست کے یونانی و رومی تصورات مخلوط تھے۔ کتب البانیوں نے سلطنت کو فتح کیا تو انھوں نے بہت کچھ اس کے مذہب و عوائد کو بھی قبول کر لیا۔ اس لئے جدید تمدن کی طرح جدید اخلاقیات میں بھی عبرانی یونانی و رومی و المانی زندگی کے اثرات سمجھ نظر آتے ہیں۔ اس میں وہ تصورات بھی نظر آتے ہیں جو علمی، صنعتی و سیاسی ترقی کی بنیاد پر پیدا ہو گئے ہیں جن سے نچے ایسے موردنی معیاروں کے ساتھ ساتھ جیسے کہ "تشریف آدمی کی عزت" موجودہ زمانہ میں کاروباری و دانشداری کا معیار اور مزدوروں کا نصب العین یعنی طبقہ دار انصاف بھی ملتا ہے ہم امرائی جذبہ رحم و راحت کے ساتھ ساتھ فائقی و اجتماعی انصاف کے جمہوری معیار بھی رکھتے ہیں، مذہب عیسوی کے اس خیال کے ساتھ ساتھ کہ مرد و عورت مساوی حیثیت رکھتے ہیں یہ خیال بھی نظر آتا ہے کہ عورت کی عصمت و عفت بہت اہمیت رکھتی ہے اس کے مقابلہ میں مرد کی عصمت عشر مشیز بھی اہمیت نہیں رکھتی، ایثار و قربانی کے نصب العین کے ساتھ ساتھ ایک نصب العین ایسا بھی ملتا ہے جس کی رو سے کامیابی دہری خیر ہے، ہم اس بونظروں کشیدہ کے تمام تاروں کو تو علیحدہ نہیں کر سکتے لیکن کچھ ایسی خصوصیات کا پتہ لگ سکتا ہے جن سے اس ارتقا کے بعض عام اصول معلوم ہو جائیں گے۔ پہلے ہم قرون وسطی کے عام خیالات اور روش کو بیان کرتے ہیں اس کے بعد ان تین راہوں کا ذکر کریں گے جن سے گزر کر افراد بیت زمانہ حال کے اخلاقی شعور تک پہنچتی ہے۔

(۱) قرون وسطی کے نصب العین

قرون وسطی کا طرز زندگی کچھ تو المانی قبائل کی خصوصیات یعنی ان کی وحشیانہ شجاعت و بہادری ان کی قبائلی اور کردہی تنظیمات ان کے عوائد

درہوم سے شیعین ہوا اور کچھ کلیسا کے معیارات سے۔ یہ دونوں عالم باہم بالکل مختلف تھے اور ان کے اثرات زندگی کے ہر شعبہ میں نظر آتے تھے۔

”ایسے زرہ پوش نوابوں کے ساتھ جن کا پیشہ لڑائی تھا اور جن کی روح صرف حریف سے مقابلہ کرنے ہی میں حلقہ ہوتی تھی ہم کو ایسے لوگ نظر آتے ہیں جن کا مقصد پیشہ ظلم و جبر کو قطعی طور پر ممنوع قرار دینا ہے جن ممالک میں ظلم و تشدد بالکل عام ہے ان میں ایک تنہا زائر ہاتھ میں لٹاچی لئے اور لباس پر زائر وں کا نشان لگائے بالکل غیر مسلح امن و امان کے ساتھ گزر جاتا ہے۔ جن تلوں کی دیواروں کے نیچے خونریز لڑائیاں ہوتی ہیں ان کے مقابل ہی گرجے اور خانقاہیں بھی نظر آتی ہیں جن کے حدود میں امن و امان کا دور دورہ ہوتا ہے اور ظلم و تشدد کو کفر سے کم نہیں خیال کیا جاتا تاہم ہوسر میں زائرین کے پاک کیتوں سے وہ تصادم خوب ظاہر ہوتا ہے جو قرون وسطیٰ کی جماعت میں ایک طرف جذبات کے وسیع سلسلہ اور دوسری طرف مذہبی ضوابط اور معیاروں کے مابین ہوا کرتا تھا۔

گروہی اور طبقاتی سیار قدیم جرمن اور کیٹ اقام میں بالعموم قبائلی نظام پر مبنی تھے ان میں بھی وہی اجتماعی نصب العین اور گروہی فضائل رائج تھے

جو دیگر آریہ اقوام کے اندر موجود تھے، البتہ جرمنوں کی فتوحات سے ایک بات ظاہر ہوتی ہے کہ ان لوگوں میں شجاعت و بہادری اور منظم ہونے کی عسیدہ قابلیت پائی جاتی تھی ان میں گروہ کی وفاداری کا جذبہ بہت قوی تھا اور گروہ قوت و شجاعت کا بہت ہی بلند معیار رکھتا تھا، عورتوں کی محبت کی ان کے یہاں بہت اہمیت تھی یہ اوصاف خصوصاً قبیلہ اور اس کے سردار کی وفاداری کیلئے اقوام مثلاً باشت، زنگان، اسکالینڈ و آئرلینڈ میں جو سیاسی تنظیم سے متاثر نہیں ہوئے تھے عرصہ تک باقی رہی جس شخص نے سردار اسکاٹ کی تصانیف کا مطالعہ کیا ہوگا اس کو اس قسم کی طرز زندگی کے محاسن و معایب کا علم ہوگا۔

جدید جمہوریت میں یہ نہیں قسم کے مسائل کا باعث ہوتی ہے ان کو ہمیں آئینہ س نے نہایت ساری روشنی میں بیان کیا ہے۔ جرمن اقوام میں قبائلی اور گروہی نظام کی جگہ طبقاتی نظام نے لی آزاد اور غلام آقا اور نوکر کیسے اور کسان

کے مابین ایک واضح حد فاصل قائم ہوگئی تو لاطینی اصطلاح شریف (جیل) در ذیل (دو لگہ) کا اطلاق موزوں طریقہ پر ہونے لگا اس میں شک نہیں کہ لفظ شریف بعض اوقات اس طرز عمل کو ظاہر کرنے کے لئے بھی استعمال ہوا ہے جو قبیلہ کے اندر ہونا چاہئے لیکن مرکب لفظ شریف آدمی (جٹا بن) میں گر وہی اخلاقی کے نہایت دلچسپ تعلقات ظاہر ہوتے ہیں شریف آدمی کی شرافت کا معین اس طرز عمل سے ہوتا تھا جس کا طبقہ یا جماعت طالب ہوتا تھا خواہ وہ درجہ ہو یا نہ ہو، مگر شریف آدمی کو بزدل نہ ہونا چاہئے، ہر لمحہ اس کو اپنی شجاعت کا ثبوت دینے کے لئے آمادہ رہنا چاہئے، اس کے الفاظ میں ابہام نہ ہونا چاہئے، اس کی وجہ سے اہل وقت پسندی نہ تھی کیونکہ جب کسی معاملہ میں اختلاف ہوتا تو حقیقت تحقیق و تفتیش سے دریافت نہیں کی جاتی تھی بلکہ اس کا فیصلہ لڑائی سے ہوتا تھا۔ اس کی وجہ غالباً یہ ہوگئی کہ سہم الفاظ سے انسان کی سروریت کا صحیح انداز ہمیں ہو سکتا لیکن طبقہ کی اصل خصوصیت اس ہول سے معلوم ہوتی ہے کہ ادنیٰ طبقہ کا آدمی اگر توہین کرتا تھا تو اس کا قتل لائق تو سمجھا جاتا تھا اسلئے شریف کی عزت و شرافت پر کوئی حرف نہیں آتا تھا۔ نہ منفی تعلقات کے لئے اس کا کسی ایسے معیار پر پورا اترنا ضروری تھا جو ذی عزت (یا کرامت) عورت کے لئے ناگزیر تھا۔ دوسروں سے ملنے جلنے میں ”تہذیب“ جس کا اظہار مقربہ اخلاق و آداب میں ہوتا تھا شخصی و فاریکی ایک عمدہ عادت خیال کی جاتی تھی۔ یہ خیال ادنیٰ لوگوں کے ساتھ غیر مہذب گفتگو میں مانع نہ ہوتا تھا اگرچہ اکثر حالتوں میں امر کی مرضی کا خیال غالب رہتا تھا۔ شریف آدمی کے اس نصب العین کے اخلاقی بن جانے میں صرف اس امر کی ضرورت تھی کہ دوسروں کے ساتھ جو سلوک ہو وہ خاندان دولت یا قومیت کی بنا پر نہیں بلکہ ذاتی قدر و قیمت کی بنا پر ہو اور شہرت و شجاعت کو انسانی زندگی سے زیادہ قیمتی نہ خیال کیا جائے یہ کہی ایک حد تک پوری تو ہوگئی ہے تاہم قدیم نقل کے بہت سے آثار تا حال باقی ہیں۔

کیسا کا نصب العین | کیسا جس قسم کی زندگی کا معیار پیش کرتا تھا اس میں دوا سے

عصر موجود تھے جن میں باہم بہت ہی سخت تقابل تھا۔ اس قسم کے عناصر اکثر مذاہب میں ہوتے ہیں اور غالباً ان کا ہونا ضروری ہے کیونکہ ایک طرف تو روحانی مذہب سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ انسان خدا کے مقابلہ میں محدود و کمزور اور رنگینگار ہے اس لئے اس کے دل میں عاجزی اور بندگی ہونی چاہئے۔ دوسری طرف خدا کی اولاد ہونے کی بنا پر اس میں ایک طرح کی الوہیت اور غیر محدود و قدر و منزلت ہوتی ہے۔ ایک طرف تو روحانی زندگی کو اس دنیا سے تعلق نہیں اس لئے اگر روحانی زندگی کی تلاش مقصود ہے تو اس دنیا کی لذات و خواہشات سے کنارہ کش ہونا چاہئے۔ دوسری طرف اگر خدائی الوازع الخفیم الحاکمین ہے تو یہ دنیا بھی اس کی حکومت کے ماتحت ہوگی۔ قدون و سطلی کے خیال کے مطابق ترک دنیا اور عجز و انکسار کا تعلق افراد سے تھا۔ عظمت و اقتدار کلیسا کا حصہ تھا۔ اخلاقی نقطہ نظر سے یہ تقسیم ایک حد تک گروہی اخلاق کے مشابہ تھی کیونکہ یہ افراد کے مرتبہ کو گھٹانی اور جماعت کے مرتبہ کو بڑھاتی ہے۔ زہد و خاکساری مذہبی طبقہ کی قوت کے ساتھ ساتھ ہیں۔ انفرادی اخلاص اور کلیسا کی دو لہندی انفرادی کمزوری تا بعداری اور کلیسا کی غیر محدود قوت و اقتدار سے یہ ظاہر ہوتا تھا کہ کلیسا خدائی اور روحی سلطنت دونوں کا قائم مقام ہے۔ عاجزی کی انتہائی شکل زایدانہ خاتقاہ نشینی میں ملتی ہے جس میں فقر اور عسکت و اطاعت کا لوگ عہد کرتے تھے اس کا اظہار فنون لطیفہ میں بھی ہوتا تھا کیونکہ اب ادلیاء کی تصویریں افراد نہیں بلکہ اخلاق کے جسم نمونوں کی حیثیت سے سند روایت کے بوجب بنائی جاتی تھیں۔ ان کی دہلی تپائی شکلوں سے کلیسا کا معیار زندگی ظاہر ہوتا تھا یہی عاجزی علمی طبقہ میں بھی نظر آتی تھی کیونکہ اس میں بھی عقل پر مذہب کو ترجیح دی جاتی تھی اور راہب فنا فی اللہ ہو کے انفرادی ترک دنیا کا ایک اور پہلو ظاہر کرتے تھے۔ خیرات کی بھی جس سے کلیسا نے زمانہ کے شہائد کے کم کرنے کی کوشش کی تھی ایسی صورت ہو گئی تھی جس سے خیرات لینے والوں کی حاجتمندی کے بقایا اس کی حسین کا پہلو نکالنا تھا جس حد تک زندگی میں افراد کے لئے ایجابی فوائد موجود تھے اس حد تک ان فوائد کا

تعلق خود زندگی بسر کرنے سے نہیں بلکہ اس سکون خاطر اور امداد سے تنہا جو کلیسا کی پردہ لیت جاگ رہا تھا۔ لے، اور کلیسا کے ذریعہ سے ہونی چاہیے۔
 اسی زندگی جس کو وہ صبح کی دعا کے بعد بابرکت کرتا ہے اور شام کے نغمہ کے بعد آرام و سکون بخشتا ہے جس کو وہ اضطباع کے متواتر مہیبات سے غٹائے رکھتا ہے یا گناہوں کا اقرار کر کے بار معافی کو کم کرتا ہے، نمازوں کے ذریعہ سے زندگی کو پاک کرتا ہے، غور و فکر اور عبادت کے لئے عموس اشیاء کو سامنے لا کر عبرت دلاتا ہے۔ اس قسم کی زندگی کو قرون وسطی کے لوگ صحیح زندگی قرار دیتے تھے۔ بہت سے لوگ اس پر واقف کامل تھے اور سیکوں کی زندگی کا یہ معیار تو سب ہی کے نزدیک تھا۔

دوسری طرف کلیسا نے نہایت جرات کے ساتھ اس امر کا دعویٰ کیا کہ مذہبی جماعت کو یہ حق اور اس کے ذمہ یہ فرض ہے کہ وہ دنیا پر حکومت کرے جو اس جدید نظریہ کی مذہبی علامت ہے کہ سیاسی و تجارتی معاملات پر ضمیر کو حاوی ہونا چاہیے، ایچیز لوس کو کوئی ناگھٹتا ہے کہ زندگی کا کوئی شعبہ اقتدار کلیسا کے باہر نہیں۔ ”کوئی شخص کمبندوں اور باغوں کا اسی وقت مالک ہو سکتا ہے جب یا تو اس کو کلیسا نے یہ چیزیں دیں ہوں یا اس کی کسی ماتحت طاقت کی طرف سے ملی ہوں۔ ہر دین اپنی جائیداد کے جائز مالک نہیں ہوتے بلکہ وہ اس پر ناجائز قبضہ کر لیتے ہیں۔ کھوسا سے رو جانی قوت کی دنیاوی طاقت پر فوقیت ظاہر ہوتی تھی۔ یوں ہوتی نہیں جتنم کے اس فرمان میں نہایت ہی عظیم الشان اخلاقی و سیاسی جسارت نظر آتی ہے جس میں وہ یہ کہتا ہے کہ ہم اس امر کا اعلان کرتے ہیں کہ انسان بابائے روم کا ماتحت ہے۔“
 ایک نثر جماعت کی حیثیت سے کلیسا سے مراد اس کے اتباع کا اثر ہے۔ ایک شخص اپنے پیروں کے مجموعہ کا نام نہ تھا۔ چونکہ کلیسا ایک لاپرواہی نظام اور بالفاظ

”دنیا میں حضرت عیسیٰ کا جسم تھا اس لئے وہ اپنے متبعین سے مستفید ہونے کے بجائے خود ان کو فائدہ پہنچاتا تھا۔ ان سے قدر و منزلت حاصل ہونے کے بجائے خود ان کو اس سے قدر و منزلت حاصل ہوتی تھی۔ بایں ہمہ یہ کہ فی مطلق الفنان قوت نہ تھی۔ یہ ان لوگوں کے مواضات و اتحاد کو ظاہر کرتی تھی جنہوں نے شرکی قوتوں سے لڑنے پر کمر باندھ لیا تھا۔“

ربیع الشان گرجا (دینداری کے زمانہ کی یادگار) قرون وسطیٰ کی زندگی کے اس پہلو کی نہایت ہی موزوں مثال ہیں۔ یہ اب بھی جن شہروں میں ہیں ان پر باعتبار تعمیر اسی طرح سے غالب و حکمران ہیں جس طرح کلیسا اس زمانہ کی زندگی پر حاوی تھا جس میں ان کو تعمیر کیا گیا تھا۔ یہ اول تو عبادت کرنے والوں کے دلوں میں خیال پیدا کرتے تھے کہ ہاں خدا جیسی عظیم شے کے لئے ایسی ہی جگہ موزوں ہو سکتی ہے۔ دوسرے جب انسان کو یہ احساس ہوتا ہے کہ میری روح ایک عظیم الشان قوت سے ملتی ہے تو یہ اس کی روح کے ارتقاء کا باعث ہوتا ہے۔ یہ عبادت کرنے والی جماعت میں مذہب کا احترام پیدا کرتے اور ان کو مشترکہ عبادت کے لئے متحد کر دیتے تھے۔

جدید ترقی کے اصول

ہم یہ پہلے بیان کر چکے ہیں کہ قرون وسطیٰ میں دو قسم کے معیار تھے ایک قسم قبائلی زندگی اور جذبہ جنگجوئی کا نتیجہ تھی۔ دوسری قسم کلیسا کے اثر کا نتیجہ تھی، جو مطالبہ ترک دنیا کے ساتھ حکومت کا بھی مدعی تھا۔ تین سو دو سو سال کے معیاروں میں ہوئے۔ گو وہی اخلاق مہذب اور متحضر ہو گئے۔ کلیسا کے معیار پر چار طرح اثر پڑے اول تو دنیاوی زندگی کے منافع مثلاً صفت و حرمت علوم و فنون فائدہ ان اور قوت دولت نظام اخلاق میں جگہ پانے کے طالب ہوئے۔ دوسرے انسانی اقتدار کے پہلے پہل تو خود مختار بادشاہ مدعی ہوئے

اور اس کے بعد رفتہ رفتہ عام آزادی اور سیاسی جمہوریت کا نشو و نما ہوا تیسرے عقل نے اس امر کا دعویٰ کیا کہ زندگی اور فطرت کے قوانین معلوم کرنا میرا کام ہے مذہب سے اس کو کوئی سروکار نہیں ہے۔ چوتھے اس طرح افراد کی قدر و منزلت جو بچے بڑھ گئی اس لئے خیرات کی قیمت گھٹی۔ اور اجتماعی انصاف کی قیمت بڑھ گئی۔

اس سے یہ نہ سمجھ لیا جائے کہ مذکورہ بالا تحریکات سے مذہبی نصب العین کی واقعی خوبیاں بھی معدوم ہو گئیں۔ موجودہ زمانہ کے اخلاقی رد و حانی معیاروں کو نظر انداز نہیں کرتے بلکہ یہ تو ان سے اس طرح کام لینا چاہتے ہیں جس سے سارا تجربہ باہمی ہو جائے۔ یہ حالت آزادی میں قانون کو نظر انداز نہیں کرتے اور نہ فرض کو اس بنا پر نظر انداز کرتے ہیں کہ اس کا انکشاف عقل کے ذریعہ سے ہوتا ہے بلکہ یہ انسانی تقلات میں اخلاقی نظام کو وہ فوقیت دینا چاہتے ہیں جس کا کلیسا محض دہانی دعویٰ کرتا تھا۔ موجودہ زمانہ میں ہم اس بات کو نسبتاً بہتر طریقہ سے سمجھ لیتے ہیں کہ افراد بجائے خود کامل اخلاقی زندگی تک نہیں پہنچ سکتے ان کو اپنے ارادہ کو ترقی دینے کے مواقع صرف اسی حالت میں میسر آسکتے ہیں جب وہ کسی جماعت اخلاقی کا رکن ہوتے ہیں۔ مختصر یہ کہ افراد کی حالت کو بہتر بنانے کے لئے اجتماعی ماحول کی اصلاح بھی اسی قدر ضروری ہے (جس میں مرد و عورتیں اور بچے رہتے ہیں) جس قدر کہ مدہ جماعت کے لئے افراد کی اصلاح ضروری ہے۔ کلیسائی وساطت سے منفرت کا حاصل ہونا یہی حقیقت تھی جس کی دوسرے الفاظ میں تعلیم دی جاتی تھی۔

جدید اخلاقی شعور کا نشو و نما سمجھانے کے لئے ہم فلاسفہ اخلاقی کی رسمی تحریرات سے اس قدر کام نہ لیں گے جتنا اور ذرائع پر اعتماد کریں گے، جس شے کو لوگ سب سے زیادہ اہم اور حق سمجھتے ہیں اس کا پتہ اس امر سے لگتا ہے کہ وہ کس شے پر اتنی محنت صرف کرتے ہیں کس شے کے لئے لڑتے ہیں کس شے کی تلاش میں اپنا فرست کا وقت صرف کرتے ہیں، اس کا اظہار اخلاقی نظریات سے بھی ہوتا ہے لیکن ان کے قوانین ان کے علوم و فنون ان کے

مذہب ان کے علمی نظامات سے اس کا نسبت براہ راست مطالبہ کیا جاسکتا ہے۔
زیادہ عملی پہلو تو اس باب میں بیان کئے جاتے ہیں باقی نظریات باب ۱۲
میں بیان کئے جائیں گے۔

(۳) آغاز انفرادیت میں قدیم و جدید عناصر

سپاہی اور نائٹ کے طبقاتی نصب العین اور روحانی خدمت اور
کمزور کی حمایت کے مذہبی نصب العین کا عجیب اختلاط اس نظام میں نظر آتا ہے
جو ”شہسواری“ کے نام سے مشہور ہے۔ نائٹ اپنی مذہبیت کا ثبوت ترک دنیا
سے نہیں بلکہ ہمسایہ دارانہ کارناموں سے دیتے تھے لیکن ان کی لڑائی یا تو مقدس
مقبرہ (بیت المقدس جہاں حضرت عیسیٰ مدفون ہیں) کے لئے ہوتی تھی یا
کمزور مظلوم کی حمایت کے لئے ان کو نائٹ بھی اسی طرح سے سنجیدہ اور متہم بالکلیہ
طریقہ پر بنایا جاتا تھا جس طرح راہب کو راہب بنایا جاتا ہے مقدس پیالہ کی
جستجو میں عزت اور خدا کی رضا جوئی یہ دونوں محرک موجود ہوتے تھے
کیونکہ پیالہ جہاں ملک کے جانناز سپاہیوں میں سے بہتے وہاں عدل
والصاف کو بھی سچے دل سے دوست رکھتا ہے علاوہ بویں جن ادبیات
میں یہ نصب العین موجود ہے ان میں محض فوجی کارنامہ اور مذہبی جذبات
ہی نہیں دکھائے گئے ہیں پارائفل محض کوئی تجربہ نہیں بلکہ وہ سیرت
اور زندگی رکھتا ہے، فریبی لکھتا ہے کہ ”اس امر سے کون انکار کر سکتا ہے کہ
واغرام نے اس شخص کے پیروں میں شہسوارانہ زندگی کی ایسی تصویر ہمارے
سامنے پیش کی ہے جس میں انسان بحالت یاب ہوتا نظر آتا ہے اگر شہسواری
سپاہیوں کے طبقہ میں کبھی عزت کا اخلاقی اثر پھیلا رہی تھی تو فقرائے گروہ
مذہب کو دنیاوی زندگی میں لانے کی کوشش کر رہے تھے سینیٹ ڈائیک
اور سینیٹ فرانسس کے بینچین کو زاہد تھے لیکن فاقہ کے حجرہ میں بند رہنے

کے بجائے پوری قوم میں ایک زندگی کا شوق پیدا کر دینا چاہتے تھے۔ علاوہ بریں
 ڈائیکلینوں نے کلیسا کی تعلیم کی حمایت کے لئے صرف اعتقاد پر اپنا دار و مدار نہیں
 رکھا بلکہ یونانی طریق استدلال اور یونانی فلسفہ سے بھی کام لیا۔ قریبیوں نے
 اپنی زائد نہ پرہیزگاری کو رفاہ عام اور خیرات کے کاموں میں صرف کیا یہ دنیا
 کو ترک کرنے کے بجائے دنیا کی اصلاح کرنا چاہتے تھے۔ جب وکلف نے اس
 امر کا دعویٰ کیا کہ ہر تعلیم یافتہ کو کتاب مقدس کے بطور خود مطالعہ کرنے کا حق
 حاصل ہے تو اس دعویٰ کے انفرادیت کی طرف ایک گونہ نمایاں ترقی ہوئی اور
 وکلف کی تعلیم اور پیرس پلوین کے خیالات دونوں سے اجتماعی انصاف کے مطالبہ
 کا اظہار ہوتا تھا سیاسی دنیا میں سلطنت کی روز افزوں طاقت نے بھی اسی طرح
 سے اپنے لئے کلیسا سے علاوہ ایک مذہبی بنیاد تلاش کی اور خدائی حق کا دعویٰ
 کیا مذہبی تعلیموں کے اثر کی بنیاد شہری زندگی کے دعوے بھی پہلے سے زیادہ
 مستحکم ہو گئے۔ اگسٹائن نے حکومت کو انسان کے جنت سے نکل کے دنیا میں
 آنے کا نتیجہ قرار دیا تھا لیکن اب یہ اخلاقی قدر و قیمت کا دعویٰ کرتی ہے اور اس
 سے اخلاقی قدر و قیمت منسوب ہوتی ہے پہلے تھامس اکوئینس اس کو ایسا نظام
 قرار دیتا ہے جس میں انسان کی ارضی فطرت پائیدار بن جائے اور اس کو
 عالم بالا میں مدارج حاصل کرنے کے لئے تیار کر دیتی ہے اس کے بعد ڈائمیٹ ہمت
 ہے کہ حکومت کلیسا کے تابع نہیں بلکہ دینی مسئلہ حل جیستہ رہتی ہے جیسا خود
 کلیسا رکھتا ہے بالآخر یونیورسٹیوں اور درس گاہوں کا آغاز ہوتا ہے جو قدیم
 میاں روں میں جدید روح کے جاری و ساری ہونے کا نہایت ہی بین ثبوت
 ہیں کیونکہ اس سے پہلے دنیا کی تعلیم کا حلقہ محدود تھا اور زیادہ تر یادریوں
 کے خیالات و عقائد کی تعلیم ہوتی تھی جن معلموں کے گرد ہزاروں طلباء جمع ہوا
 کرتے تھے وہ مذہبی ہی تھے لیکن تو وہ واقعہ کہ ہر لیاست یعنی من استدلال
 و تجسبی کام کرنا بنا ہوا تھا، اس امر کو ظاہر کرتا ہے کہ ہر تحقیق پیدا ہو گیا تھا
 اس قسم کی کتابیں جیسی لارڈ کی کتاب سبک ایٹ نان ہے جس میں مصنف
 نے پادریوں کے متضاد و متناقض خیالات کو رد و رد و وصف آرا کیا ہے

رواج و روایت کی مخالفت اور عقل و روایت کی تائید کرتی تخیلی قرون وسطی کے علمائیں سے سب سے پہلے اسی دلیہر فلسفی نے اخلاقیات کو ایک علیحدہ مستقل بحث قرار دیا۔ ”اے آپ کو پوجا تو یہ کتاب کے اس نام ہی سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس نے بحث کا کیا طریقہ اختیار کیا ہوگا اس کے نزدیک اخلاقی فعل کا مرکز قوت ارادی کا عزم یا قصد اور اس کے فیصلہ کا معیار ضمیر کا اتفاق یا عدم اتفاق ہے۔“

(۴) آزادی اور جمہوریت کی ترقی

یہاں سیاسی و تمدنی آزادی کی ترقی کا خاکہ کھینچنا ممکن ہے | حقوق اور نہ ضروری۔ چونکہ اس کے کار پر دانہ بھی بادشاہ ہوئے کبھی شہر کبھی امر کبھی دارالعوام کبھی عام بیادیں اس لئے اس کے فلسفی بحفاظت و حامی بھی ارباب کلیسا ہوئے کبھی پروفیسر کبھی آزاد خیال کبھی نقض کبھی اخبار نویس کبھی فلاسفہ۔ اس مقام پر تحریک آزادی کی صرف اخلاقی اہمیت بیان کرنی مقصود ہے، اس کے بغیر حامی شعوری مقصد اخلاق کی بنا پر اس کے موید تھے انھوں نے تلوار یا قلم کے ذریعہ سے صرف اس لئے جنگ کی کہ ان کو اس امر کا یقین تھا کہ حق اور انصاف ہمارے ساتھ ہے، بعض اوقات بادشاہ کسی شہر کی محض اس لئے طرفداری کرتا ہے کہ امر الی قوت ٹوٹے بعض اوقات عوام بادشاہ کی صرف اس بناء پر مخالفت کرتے ہیں کہ ان کو سرکاری محصول کے بارے میں شکست سے اختلاف ہوتا ہے۔ اس فعل کو اس لئے اہمیت حاصل ہوتی ہے کہ جو لوگ آزادی کے لئے تلوار یا قلم سے نیرو آ رہے ہوتے ہیں ان کے محرکات خواہ کچھ ہوں لیکن ہمیشہ اس امر کے مدعی ہوتے ہیں کہ ہم اپنے جائز حقوق کے لئے لڑتے ہیں۔ یہ لوگ کم از کم زبان سے اس امر کا ضرور اقرار کرتے ہیں کہ وہ حق کی خاطر برسر پیکار ہیں۔ یوں یہ لوگ ایک اخلاقی

معیار کی طرف رجوع کرتے ہیں اور جس حد تک یہ غلوں نیت کے ساتھ حقوق کے طالب اور مدعی ہوتے ہیں اس حد تک یہ فی الجملہ ایک اجتماعی عقلی معیار کو تسلیم کرتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ بعض اوقات حقوق کا ملکیت یا رسم کی حیثیت سے بھی مطالبہ کیا گیا ہے۔ اس کے یہی معنی ہیں کہ ان کو رواجی اخلاق کی سطح پر لایا جاتا ہے۔ لیکن ایسے عظیم الشان مواقع پر جیسے کہ سترھویں صدی کے انقلاب انگلستان یا اٹھارھویں صدی کے انقلاب فرانس و امریکہ کے تحریروں اور روایت کے بہ نسبت کسی عقیقہ تزیین کی تلاش کی جانی ہے۔

عش لاک رو سو جیفرسن کے سے لوگ اخلاقی اصول کو واضح صورت میں بیان کر کے جن قوم کے جذبات کی ترجمانی کرتے ہیں لیکن بعض اوقات یہ ان حقوق کی شکل اختیار کر لیتے ہیں جو انسان کو خدا کی طرف سے عطا ہوئے ہیں۔ خدا کے سامنے سب انسان مساوی ہیں، حسب و نسب کی بنا پر ایک شخص دوسرے پر کوئی حکومت کر سکتا ہے اس لئے جمہوریت (پورٹین) نے آزادی و جمہوریت کو اپنے دین و ایمان کا جز بنالیا۔ لیکن اکثر اخلاقی اصول کو یونانی فلسفہ اور رومی قانون پر مبنی قرار دیتے تھے اور اس میں فطری حقوق اور قانون فطرت کا تذکرہ ہوتا تھا۔

فطری حقوق

یہ خیال یونان میں اس وقت پیدا ہوا تھا جب دستور و رواج کے مقابلہ میں فطرت کی طرف رجوع کیا گیا تھا۔ ابتداءً فطری ضروریات و تحریکات کی فطرت سے تعبیر کی جانی تھی لیکن رواقیہ کے زمانہ تک رفتہ رفتہ فطرت کا اطلاق کائنات کے عقلی نظام پر ہونے لگا۔ رومی مقننون نے قانون فطرت کے اس تصور کو جماعت کے قانون کی عقلی بنیاد قرار دیا۔ سمر و کا قول ہے کہ ہر شخص کے اصول طبعی ہوتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ اس میں وہ ایسے اصول کا مدعی ہے جس کے اندر بری امکانات نہیں۔ خود رومی قانون بسا اوقات مطلق العنانی کی اغراض پوری کرتا تھا۔ لیکن قانون فطرت اور فطری حقوق کا تصور تمام قوانین انسانی سے زیادہ اساسی ہونے کی بنا پر شخصی حقوق و مساوات کی جدوجہد کے لئے نہایت ہی مفید

ثابت ہوا۔ مٹن لکھتا ہے کہ ”قطر تا تمام انسان آزاد پیدا کئے گئے ہیں“ لاک لکھتا ہے کہ سیاسی قوت کو قبیح سمجھئے اور اس کو اس کی اصل سے اٹھ کر لے کر اس امر کا لحاظ ضرور رکھنا چاہیئے کہ تمام انسان فطرتاً کس حالت میں ہیں، آیا وہ اس قدر آزاد ہیں کہ قانون فطرت کی حد میں رہ کر جو کچھ ان کے جی میں آئے کہیں اور جس طرح چاہیں اپنی جان یا مال کے ساتھ سلوک روا رکھیں اور ان کو کسی دوسرے سے اجازت لینے اور کسی دوسرے کی مرضی دریافت کرنے کی ضرورت نہ ہو۔ کیا کسی حکومت میں ایسی مساوات ہے جس میں اختیارات اور دائرہ عمل کے لحاظ سے کل باشندے مساوی ہوں۔“ روسو نے اس نظریہ کو نہایت خوبی کے ساتھ بیان کیا ہے اور یہ شکایہ کے اعلان آزادی میں بھی موجود ہیں۔ آخر میں ہر برٹ اسپنسر جب اس امر کی طرف توجہ دلاتا ہے کہ جبلت آزادی انسان و حیوان دونوں میں یکساں طور پر موجود ہے اور یہی قانون آزادی کی اصل بنیاد ہے تو فطرت کے اندر آزادی و خود مختاری کی بنیاد تلاش کرنے والی کوشش میں ایک نیا پہلو پیدا ہو جاتا ہے۔

یہ اصول ”استقرار یافتہ مصالح“ کی حمایت میں استعمال کیا جاتا ہے لفظ فطری میں جو زور ٹکس یا اجتماعی نفع سے کام لینے کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے وہ انسانی سے غائب ہو جاتا ہے اور اس کی حیثیت اکثر قدیم روایت سابق نظر بلکہ شخصی اغراض کی سیر کی سی ہو جاتی ہے۔ جائیداد کے بارے میں فطری حقوق کا نام اس واسطے لیا جاتا ہے تاکہ زندگی و صحت کی حفاظت کی کوششیں ناکام ہو جائیں۔ ادعا ہے حقوق میں انفرادیت کو اس قدر کامیابی ہوتی ہے کہ وہ یہ امر بھی بھول جاتی ہے کہ اخلاقی نقطہ نظر سے ایسے حقوق کئے ہو جن سے معاشرت کے ایک عمدہ فرد کے ارادہ کا اظہار ہوتا ہو، فرد کو کوئی حق حاصل نہیں۔ لیکن کس امر کے تسلیم کرنے میں کہ انفرادیت کی طرف سے کچھ زیادتیاں ہوتی ہوں گی ہم کو حقوق کی قدر و قیمت نہ بھول جانا چاہیئے۔ کیونکہ یہ ایسا ہتیار ہے جس سے شدید جدوجہد کے بعد اخلاقی شخصیت کو بتدریج کامیابی حاصل ہوتی ہے۔ دوسری طرف اس کے ساتھ ساتھ ذمہ داری کے خیال کو ترقی ہوتی ہے۔

آزادی کے معنی نظمیں کے نہیں بلکہ اس کی وجہ سے اس و سکون، احترام قانون اور استقلال حکومت میں ترقی ہوتی ہے۔ طاقت کے خارجی اقتدار کی جگہ فرض کے اخلاقی اقتدار کو دی جاتی ہے۔

(۵) انفرادیت اور تجارت و صنعت و حرفت کی ترقی

صنعت و تجارت اور علوم و فنون کی ترقی سے اخلاقی زندگی مختلف طریقوں پر متاثر ہوتی رہتی ہے ان میں سے تین طریقہ ہمارے نقطہ نظر سے خاص طور پر مفید ہیں۔

(۱) اس سے انفرادی قوت عمل کو نئی اغراض اور نئے مواقع حاصل ہوتے ہیں۔

(۲) اس سے افعال کی اخلاقی حیثیت کا سوال پیدا ہوتا ہے۔ کیا سب افعال اچھے ہیں؟ کیا خوشے انسان کو اچھی معلوم ہو اسے اختیار کرے یا بعض چیزیں بعض کے مقابلہ میں اچھی ہوتی ہیں؟ یہ اقسام مسرت کا قدیم سوال ہے۔

(۳) اس سے تقسیم کا سوال پیدا ہوتا ہے۔ انسان کس حد تک زندگی کے منافع سے تنہا متمتع ہو سکتا ہے اور کس حد تک دوسروں کو شریک کرنا اس کا فرض ہے؟ کیا جو وہ زمانہ جسے تجارت و صنعت و حرفت علوم و فنون کے طریقے ان منافع کو منصفانہ طور پر تقسیم کرتے ہیں؟

ان سوالات کا تیسرے حصے میں بہ نظر غائر مطالعہ کیا جائے گا۔ اس باب میں ہم ان کے متعلق فقط شعور اخلاقی کے رجحان کی طرف اشارہ کر دینا چاہتے ہیں۔

فرد کی روز افزوں قوتوں وسطیٰ میں انسان کو قوت یا جنگ سے حاصل ہونے والی غرض اور قوت۔

شخصی یا کلیسیا کے ذریعہ سے۔ اسی اعتبار سے اغراض بھی محدود ہوتے ہیں۔ اور صرف تعلیمی لڑائیوں اور تجارت کے ذریعہ عربی تمدن سے واقفیت ہوتی اور یونانی و رومی ادبیات کے علم میں روز افزوں

ترقی ہوئی یہ دونوں واقعے جدید ترقی کے سب سے بڑے محرک ہوئے۔
 لیکن جب تحریک ترقی شروع ہو گئی تو اس کے جاری رہنے کے لئے صرف
 آزادی اور غمگینہ موانع کی ضرورت تھی۔ علوم و فنون میں اتنے مختلف
 اقسام کے قیمتی تجربات ملتے ہیں جن کا نسیم ادنیٰ کو احساس تک نہ تھا۔
 اگر کسی خاص ترتیب کے بغیر نام لہنا شروع کریں تو شکسیر ریمبرٹ جین
 بیجورن کو سٹے بیلنریک شیلے ہارن رہو گو و گنر اسٹن ٹھیکرے ایکٹیٹ مالٹائی
 میں اغراض محرکات کا وہ خزانہ نظر آتا ہے جس سے اس زمانہ کے آدمی کی
 دست نظر کا پتہ لگتا ہے۔ تجارت اور صنعت و حرفت کی بدولت قوت
 حاصل کرنے کے لئے بڑے پیمانے پر کام ہو گئے جس طرح کوئی شخص دوسرے کے
 محلات و مکانات یا قدیم نامیش بندرگاہوں کی عمارات کو دیکھ کر یہ کہے بغیر
 نہیں رہ سکتا کہ بے شک انسان فطرت پر غالب آ گیا ہے اسی طرح وہ موجودہ
 دنیا کے عظیم الشان کارخانوں و دکانوں و دفنوں کی عمارتوں کو دیکھ کر
 یہ محسوس کرتے بغیر نہیں رہ سکتا کہ یقیناً انسان کے اختیار نے فطرت اور
 انبائے جنس کی سرگرمیوں کو اپنے تابع کر لیا ہے۔ یہ سب تجارت اور صنعت
 و حرفت کے کوششیں ہیں۔ مگر کے رواج سے شخصی خدمت یعنی غلامی و بیگاری
 کے بغیر ایک انسان کا دوسرے انسانوں کو غلام بنائے بغیر ان کی محنت
 سے مستفید ہونا ممکن ہو گیا ہے اس کے علاوہ تنظیم حرفت کے لئے نسیم
 طریقہ کی بہ نسبت میں زیادہ موقوف ہے۔ گزشتہ صدی کے حرفتی انقلاب
 کے دو سبب تھے۔ ایک مشینوں کی ایجاد دوسرے انسانی محنت کا اشتراک
 جو مشینوں کے ساتھ ہو سکتا ہے۔ چند اشخاص کی قوت تو اس سے بہت بڑھ گئی
 لیکن زیادہ تر لوگ جیسے تھے ویسے ہی رہے اب یہ سوال درپیش ہے کہ
 آیا انفرادی آزادی و قوت کو اس سے بہتر موقوف کرنا چاہیے اور اگر ملے تو کیسے

صنعت و حرفت۔ کیا یہ اغراض و قوت کی وسعت و زیادتی مناسب ہے۔ اس کا
 کلیسانی اور طبقہ پسند نصب العین مختلف جواب دیتے ہیں۔

اس میں شک نہیں کہ ”شریفوں“ کے طبقہ پسند لفظ العین سے ایک طرح کا دماغی نفس اور اپنی قوتوں کا کمال استعمال ظاہر ہوتا تھا۔ اور اس نے صنعت اور اس کے قواعد کا خیر مقدم کیا، نشاۃ تانیہ کے شرفاء انگلستان کے زرہ پوش سوار اور فرانس کے اشراف، علوم و فنون کے مربی تھے رومانی یہ کہتے تھے کہ صنعت دہن میں جس قسم کا ازاد و کمال اظہار ہوتا ہے وہ اس سے اعلیٰ دارفہ ہے جو اخلاق میں اس کی حدود و قیود کے ساتھ ہو سکتا ہے۔ کلیسا نے فنون لطیفہ کو مذہبی حرمت کی تو اجازت دی لیکن انفرادی شغل کی حیثیت سے وہ ان کا مخالف رہا۔ صنایع اس کے زیادہ خلاف تھے کیونکہ ایک تو وہ مذہبی امور میں اس کو بت پرستی کے مساوی خیال کرتے تھے دوسرے ان کو فنون کی آزادی سے باخلافی کے پیدا ہو جانے کا اندیشہ تھا۔ اس لئے وہ مذہبی ادبیات اور مذہبی شاعری کے علاوہ فنون کی تمام قسموں کو نہایت بڑی نظر سے دیکھتے تھے نائنگ ان کے نزدیک اب تک مردود ہے۔ لیکن اس میں شک نہیں اب اس سے ان کی نفرت کم ہوئی جاتی ہے۔ افسانہ نگاری کو وہ کچھ عرصہ پہلے تک مشتبہ نظروں سے دیکھتے تھے لیکن اب انہوں نے اس کی مخالفت کو ترک کر دیا ہے۔ بحیثیت مجموعی جدید اخلاقی شعور فنون کو اخلاقی زندگی میں جگہ دیتا ہے اگرچہ اس کے معنی ہیں کہ ان کے احساں، نفع بخشی اور مناظر کے منطقی اخلاقی تنقید نہ ہو۔

صنعت کے بارے میں کلیسا کہ لفظ العین غالب رہا۔ ”شریفوں“ کا طبقہ اخلاقی لفظ العین صنعت کے عموماً اور جسمانی مشقت کے خصوصاً مخالف تھا۔ ان کے نزدیک شریف آدمی کا پیشہ جنگ یا دربار داری تھا، اس کی وجہ یہ تھی کہ قدیم زمانہ میں محنت و مزدوری کے کام زیادہ تر عورتیں اور غلام کرتے تھے۔ مردوں کا کام یہ تھا کہ وہ لڑیں۔ جس حد تک طبقہ العین قدیم تہذیب سے متاثر ہوا اس حد تک صنعت سے تعصب اور قوی ہو گیا۔ قدیم تمدن کا دار و مدار غلاموں کی محنت پر تھا۔ اسٹیفنز کے ”شریف“ کا معیار یہ تھا کہ وہ آزادی کے ساتھ فرصت کے اوقات خیر کام میں چاہے صرف کرے بحالت مشقت

شرافت کا معیار نہ تھا۔ لیکن کلیسا نے محنت کی عزت اور اخلاقی قیمت دونوں کی حمایت کی۔ عیسائیت کے بانی اور حواریوں (جو زیادہ تر مزدور اور محنتی تھے) کی مثال ہی نہیں بلکہ کاروبار اور محنت کی اصل اخلاقی قیمت اس کے معزز بن جانے کا سبب ہوئی۔ صفائش جن کا انگلستان اور شمالی امریکہ کے متوسط اور ادنیٰ طبقہ پر بہت اثر تھا محنت پر بہت زور دیتے تھے صرف اس لئے نہیں کہ اس کے نشان بہت مفید ہوتے ہیں، کیونکہ اپنے مصارف میں وہ کفایت شعاری سے کام لیتے تھے بلکہ اس لئے کہ محنت کی عادت سے ایک خاص سیرت کا اظہار ہوتا ہے، کوئی اور تہذیب یہ دونوں ان کے نزدیک لگتا نہیں۔ یہ بات اس نصب العین کے بالکل مطابق تھی کہ اگر کوئی شخص کام نہیں کرتا تو اس کو کھانا بھی نہ چاہیے، یہ امر کہ کام کرنے والا عام آرام میں کچھ اضافہ کرتا ہے اور کمال کے لئے الٹا دو سر دل کو انتظام کرنا پڑتا ہے ان محسوسات کو اور بھی تقویت پہنچاتا ہے، بیکام اور سیرت کے تعلق سے پیدا ہوتے ہیں۔ جس قدر درمیانی اور متوسط طبقوں کا اثر بڑھتا گیا اسی قدر غووان کے مزہ دور اور تاجر ہونے کا واقعہ مذہبی نصب العین کے قوی ہونے کا باعث ہوتا گیا۔ مزدوروں کو اپنی محنت کا معزز کہنا بالکل قدرتی امر تھا گو لفظ معزز کی تاریخ کے لحاظ سے معزز اور محنت کا اجتماع ایک وقت میں اسی طرح بے معنی ہو گا جس طرح معزز اور بد معاشرت کی یکجائی ہل ہو گی۔ امریکہ میں ایک اوجہ مال کار فرما رہا۔ چونکہ یہ نئی جگہ تھی اس لئے یہاں جو لوگ آکر آباد ہوئے ان میں ذات کا امتیاز اٹھ گیا، ”سرد“ کے اثر سے بھی کام کی قیمت بڑھ گئی اور سستی و کالی دینی رہی۔ کم از کم مزدوروں پر تو اس کا بہت اثر ہوا، ایک عام رجحان یہ رہا کہ وہ تہذیبی طبقوں کی عورتیں محنت و مشقت کے کاموں سے مستثنیٰ رہیں اور ان کی تعلیم و تربیت بھی ایسی ہوئی جس کی بنا پر وہ کام کے موقع سے علیحدہ رہیں، لیکن غالباً یہ اخلاقی رفتار نہیں ہے، اور عورت کو اگر انہی ہو گا کہ وہ گھر و دندے میں رہے اور مرد دنیا میں حقیقی کام کریں۔

حیات زندگی کی تقسیم | قرون وسطیٰ کی معاشرت نے سخاوت و عدالت دونوں کا

انتظام کیا تھا۔ خیرات (جو سب سے بڑی فضیلت خیال کی جاتی تھی) کے معنی
 خصوصیت کے ساتھ مال کی خیرات کے تھے۔ خالق ہیں ضیاء و فقر کی امداد
 کرتی تھیں مریضوں کے لئے شفا خانے قائم تھے "شریف آدمی" سخاوت
 کو مذہبی فرض ہی نہیں بلکہ اپنے طبقہ کی خصوصیت سمجھتے تھے تقسیم دولت
 میں انصاف قائم رکھنے کے لئے مختلف فیہ دیں مایہ کی گئی تھیں چہروں
 کی فروخت میں یہ ضروری نہ تھا کہ جو سب سے زیادہ قیمت دے اسی کے
 ہاتھ فروخت کی جائیں نہ قرض کے متعلق یہ قاعدہ تھا کہ جس شہر سے ضرورت مند
 سہو دے سکے دے جماعت بعض ذرائع سے اس امر کا پتہ لگانے
 کی کوشش کرتی تھی کہ اشیاء کی مناسب قیمت کیا ہو سکتی ہے۔ صنعتی اجزاء کے
 متعلق قیمت کی تعیین پیشہوروں کے ذریعہ سے ہوتی تھی۔ پھر سے بازار
 میں بائع و مشتری کا جس قیمت پر اتفاق ہو جاتا تھا وہ شے کی مناسب
 قیمت خیال کی جاتی تھی شہروں میں کھانے پینے کی چیزوں کی قیمت کی حد
 مقرر تھی بعض اوقات رواج کے ذریعہ سے اس ایمر کا یقین کیا جاتا تھا کہ
 اس قیمت کے مساوی جو قدیم زمانہ میں جنس یا شخصی خدمت سے ادا
 کی جاتی تھی کس قدر روپیہ ہوتا ہے قرض کی خاص نگہداشت کی جاتی
 تھی، روپیہ کے استعمال پر سود کا طالب ہونا وراں حالیکہ اہل میں کسی قسم
 کی کمی نہ ہو، ایسا معلوم ہوتا تھا کہ گویا دوسرے کی ضرورت سے فائدہ
 اٹھایا جاتا ہے اس کو سود خواری کہا جاتا تھا۔ طیفانی اخلاق نے
 دوسری طرح کی پابندیاں عائد کیں اس نے کسان اور کاشتکار کو زمین
 سے وابستہ قرار دیا اور مزدوروں کو کل مکان کی مانت کہ دی۔ قرون وسطی
 کے پورے طریقہ میں سب سے زیادہ اہم شے یہ تھی کہ جماعت کار و بار اور محنت
 کو اخلاقی پیچھا رکھے ذریعہ سے مضبوط رکھنا چاہی تھی یہ افراد پر اس کا اعتماد
 نہیں کرتی تھی کہ وہ اپنا سودا آپس کریں اور اپنا کاروبار جس طرح جی چاہے
 چلا لیں۔

جدید زرقی کی ممتاز خصوصیت یہ رہاں ہے کہ اخلاقی قیود کو

اٹھا دیا جائے اور اس کی جگہ نظام اجرت، آزادی تبادلاً اور آزادی معاہدہ کو دی جائے۔ نئے طریقہ کے حامی یہ کہتے ہیں کہ یہ قدیم طریقہ کی نسبت زیادہ موثر اور اسی قدر قرین انصاف ہے اس کے موثر ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ ہر شخص کو اس امر پر آمادہ کرتا ہے کہ بہترین سودا کرے۔ ظاہر ہے کہ ہر شخص کو اپنے معاملہ میں زیادہ دیکھنی پڑتی ہے اس لئے وہ اپنے مفاد کا خود سب سے زیادہ خیال رکھ سکتا ہے۔ اگر ہر شخص کو انفرادی طور پر بہترین نتائج حاصل ہوتے ہوں تو کل قوم کی بہبود کی یقینی ہو جائے گی۔ کیونکہ جب افراد بیت اس قدر ترقی کر چکیں گے تو جماعت محض افراد کے مجموعہ کا نام ہوگا۔ سب کی بہبودی افراد کی بہبود کی کا مجموعہ ہوگی۔ یہ نظام اس بات کا بھی مدعی ہے کہ بائع و مشتری سرمایہ دار و مزدور کے مابین ان عوامل کے ذریعہ سے انصاف قائم ہو سکتا ہے جن کا آئندہ فصل میں ذکر آئے گا۔

مقابلہ۔ قیمت و مزدوری کی کمی و زیادتی کے روکنے کے لئے

مقابلہ اور طلب و رسد کے اصول پر اعتماد کیا گیا۔ اگر کوئی نان بائی روٹیوں کی بہت زیادہ قیمت لیتا ہے تو اور لوگ دوکانیں کھول کر اس سے سستا بیچنے لگیں گے۔ اگر کوئی ساہوکار بہت زیادہ سود مانگتا ہے تو لوگ اس سے قرض نہ لیں گے۔ اگر مزدوری بہت گراں ہوگئی تو سرمایہ دار کو فائدہ نہ ہوگا اور وہ مزدوروں سے کام نہ لے گا یہی نظریہ مقابلہ ہے۔ اس مقام پر ہم اس نظریہ کی اخلاقی قیمت کی تحلیل نہیں کرتے البتہ اس قدر کہ دینا چاہتے ہیں کہ جس حد تک اس میں مناسب خرید و فروخت اور صحیح تقسیم دولت کو فرض کر لیا گیا ہے اس حد تک آزاد معاہدہ کے فریقین کو آزاد مانا گیا ہے جس زمانہ میں محنت اور چھوٹی موٹی صنعتیں ہاتھ سے ہوتی تھیں اس زمانہ میں یہ فرض کرنا بظاہر صحیح معلوم ہوتا تھا، لیکن حررتی انقلاب نے صورت حال کو بالکل بدل دیا۔

وہ مسائل جو حررتی انقلاب صدی کے اختتام پر جب شیمنوں کا رواج عام انقلاب کی بنا پر پیدا ہو گیا تو اس سے ایسا عظیم الشان انقلاب ہوا جس سے نہایت اہم اقتصادی تمدنی و اخلاقی نتائج پیدا ہوئے، اول تو

انسانی عظمت کے بجائے دنیائی قوت کا کام کرنے لگی۔ دوسرے ایک عام تقسیم عمل ممکن ہو گئی جس کی بناء پر ایک شخص کی سرکردگی میں بڑی جماعتوں کا کام کرنا مفید ہو گیا۔ ان دونوں باتوں نے ان کے قوتِ عمل کو بے حد بڑھا دیا، لیکن اس اضافہ سے سرمایہ دار اور مزدور کی حیثیت میں زیادہ فرق ہو گیا، اس مسئلہ سے قطع نظر کہ آیا سرمایہ دار کو تناسب سے زیادہ نفع ملتا ہے، سرمایہ دار کو اپنے ہزاروں مزدوروں کی محنت سے اگر خفیف سا بھی منافع ملے گا تو وہ ان میں سے ہر ایک کے مقابلہ میں بدرجہا زیادہ فائدہ میں رہے گا بالکل قرون وسطیٰ کے زرہ پوش نائٹوں یا قلعہ دار امیروں کی طرح کہ وہ بے سروسامان پیادوں کے ایک گروہ سے کہیں زیادہ قوی تھا۔ ایسویں صدی میں مزدور و سرمایہ دار کے حصوں میں کوئی نسبت بھی باقی نہیں رہی۔ اگر آزاد معاہدہ کا یہ نتیجہ ہو تو اب اس امر کے لئے اور کس ثبوت کی ضرورت ہے کہ آزادی ایک بے معنی لفظ ہے بالفاظ دیگر یہ ایک ایسا اسم ہے جس کے عملی کام و جو نہیں ہو سکتا یہ ممکن ہے کہ انسان آزادی کے ساتھ کسی سے اس امر کا معاہدہ کرے کہ میں غلاموں سے بھی زیادہ محنت کا کام کروں اور اس کا معاوضہ صرف اس قدر ہو جس سے قوتِ لایوت حاصل کر سکے محض اپنی زندگی کو بانی رکھ سکوں، اور فریقِ ثانی کو اس معاملہ سے بے قیاس دولت ہاتھ آئے۔

قدیم طبقاتی اخلاق میں اس قسم کے تقابل سے کوئی خلل واقع نہیں ہوا تھا۔ مذہبی اخلاق تک میں بھی امیر و غریب کے امتیاز کو ایک خدا ساز امر قرار دیا جاتا تھا اور کم از کم خوشی و غم کی ابدی قسمت کے مقابلہ میں اس کو چننا اہم نہیں سمجھا جاتا تھا۔ لیکن تخریبِ انفرادیت کی بدولت طبقاتی اخلاق اور (امیر و غریب ہونے کی) مذہبی تعبیر دونوں کو قبول کرنا مشکل ہو گیا۔ مذہبی نقطہ نظر سے بیماری کی بھی یہی تعبیر ہوتی ہے کیونکہ یہ بھی خدا ہی کی طرف سے آتی ہے علاوہ بریں قدیم گروہی اخلاق اور مذہبی نسب العین میں یہ امر ان کے موافق تھا کہ ان کی رو سے کمزور کی اعانت طاقتور کا فرض

افراد کی فلاح و بہبود کا لحاظ اور نوکر کی عافیت کا خیال آقا کا فرض تھا۔ جب معاملات کی بنیاد تقدیر سے قرار پائی تو اس رقم کی ذمہ داری برطرف ہو گئی اور زندگی کا قانون یہ ہو گیا کہ ”انسان کو آپ کما نا آپ کھانا“ چاہیے۔ اگر افراد کسی مصیبت میں امداد کریں تو ازراہ مہربانی کر سکتے ہیں۔ اقتصادی نظریہ کی رو سے مزدوری ہمیشہ قوت لایموت کی حد تک رہنی چاہیے۔

بہر دی
اس قسم کے رجحانات کا احساسات فاضلی و بہر دی کو متاثر کرنا لازمی تھا۔ کیونکہ اس میں شک نہیں کہ ترقی تمدن نے

دوسروں کا درد محسوس کرنے دوسروں کے ساتھ بہر دی کرنے ان کی حالت کو اپنی حالت پر قیاس کرنے کی قوت کو بڑھا دیا ہے چنانچہ آدم اسٹونج بھی جو تجارت میں انفرادیت کی اس قدر زور و شور کے ساتھ حمایت کرتا ہے اپنے اخلاقی فلسفہ کی بنیاد بہر دی پر رکھتا ہے بہر دی کی ترقی کا اندازہ اس امر سے ہو سکتا ہے کہ اب بحرہوں کو قید خانوں میں جسانی تکلیفیں دینا موقوف کر دیا گیا ہے۔ پانگول اور معدہ وروں کی پہلے سے زیادہ نگہداشت ہو گئی۔ شفا خانے اور محتاج خانوں کی تعداد بہت بڑھ گئی اور ہر قسم کے لوگوں کی طرح طرح سے امداد ہونے لگی مذہبی جانچیں مذہبی مقاصد سے بالکل علیحدہ اپنے جان و مال کو تمام اطراف عالم میں بیماری و فحاشی کے دور کرنے اور بچوں کو تعلیم دینے پر تیار کرنے لگیں۔ بہر دی جانوروں تک کے ساتھ بڑھ گئی ہے۔ فردن و سٹی کی رسم و بہر دی کے مقابلہ میں موجودہ زمانہ کی بہر دی میں ایک خاص بات یہ ہے کہ انفرادیت کے نشوونما سے ایک اعلیٰ قسم کی مرحمت پیدا ہو گئی ہے۔ تابعداری و یکجہی پیدا کر کے ضروریات کو رفع کرنے کے بدلہ موجودہ زمانہ کے بہترین حوال انسان میں آزادی پیدا کرتے اور اسے اپنے پاؤں پر کھڑا کر کے اس میں خود داری کا جذبہ پیدا کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ ”اجتماعی نوآبادیوں“ سے اس خیال کے پیدا ہونے میں بڑی مدد ملی ہے۔

عدالت

انقلابِ محنت کے جو امور باعث ہوئے تھے اس کے بعد سے انھیں اسباب کی بنا پر متعذر و تخریجیں پیدا ہو چکی ہیں جن کا مفقود عمل تو یہ ہوا کہ "نقدِ ادائیگی" بنیاد کے تمام تر افراد بیتِ پندار نہ رجحان کی مخالفت کی گئی اس کا سب سے بڑا محرک و حامی کار لائل تھا۔ وہ اپنی کتاب "ماضی و حال" میں اس نظام کی نہایت شدید مخالفت کرتا ہے جس میں کام کرنے والے محوڑوں کو اچھی طرح کھلایا جاسکتا ہے لیکن بیشیہ در مزدور بھوکوں مرتے ہیں اس میں اس نظریہ کا بھی مضحکہ اڑایا گیا ہے جس کی رو سے جب ان خرابیوں کے اسناد کا مطالبہ کیا جاتا ہے تو اس کے جواب میں کہا جاتا ہے کہ ان کی بنیاد اقتصادی قوانین پر ہے اس لئے ان کا دور ہونا ناممکن ہے۔ اس میں اس نظریہ کا بھی مذاق اڑایا گیا ہے جس کی رو سے زندگی کو ایک طرح کا باہمی عباد کہا جاتا ہے اور اس لڑائی کے قوانین کو بے لاگ مقابلہ کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے یہ مخالفت غیر مقول نہیں لیکن جو علاج تجویز کیا گیا ہے یعنی ایسے قومی سرداروں کی مانگی کو رواج دینا جن کے ساتھ زبردست شخصی تعلقات ہوں اس سے کسی کو اتفاق نہیں۔ انفرادیت پسندانہ خود غرضی کے جس قدر رد عمل ہوئے ان میں سے ایک نے اشتراکیت کی شکل اختیار کر لی۔ متعذر و انجمنوں نے ذاتی ملکیت کو برطرف کر کے اخلاقی اصول پر جماعت کی بنیاد قائم کرنے کے تجربے کئے۔ آؤں (ایک پر جوش اور فراح و صلہ اجتماعی مصلح) کا قول ہے کہ جب تک یہ نہ معلوم ہو جائے گا کہ نہایت ہی سادہ اور آسان قواعد کے ذریعہ فطرتِ انسانی کی تمام ضروریات اچھی طرح پوری ہو سکتی ہیں اور خود غرضی اس لئے معدوم نہ ہو جائے گی کہ اس کے لئے کوئی محرک باقی نہ رہے گا اس وقت تک یہ نئی انجمنیں شکل ہی سے بن سکیں گی۔ ان تجاویز کے بالمقابل جن میں قدیم حالت کی طرف عود کرنے کی کوشش کی جا رہی ہے۔ گزشتہ صدی کے غور کرنے والوں کے دو نہایت ممتاز رجحان اس راستہ پر چل کر آزادی و انصاف کی طرف بڑھنے کے مدعی ہیں،

جن کا ہم ابھی ذکر کر چکے ہیں۔ ان میں سے ایک رجحان جس کو ہم انفرادیت پسندانہ اصطلاح کہہ سکتے ہیں انصاف کی اس طرح سے کوشش کہنا ہے جس سے انفرادی عمل بالکل آزاد ہو جاتا ہے، دو مرا رجحان وہی ہے جس پر تحریک مساوات کا اطلاق کیا جاتا ہے، تحریک مساوات حکومت کے زور سے ہجے کی عدالت و آزادی قائم کرنا چاہتی ہے۔ برطانیہ عظمیٰ میں انیسویں صدی کی تحریک اصلاح نے آزادی تجارت اور آزادی معاہدات پر بہت زور دیا۔ اس کی رو سے یہ انصافی کی وجہ یہ ہے کہ قدیم زمانہ کے استحقاقات کے کچھ آثار اب تک باقی ہیں جو آزاد معاہدہ اور کھلے مقابلہ میں سد راہ ہیں۔ "ہر شخص کو فواہ وہ کسی حیثیت کا ہو ایک فرد خیال کر و اور پھر قوانین اس قسم کے وضع کر جس میں بڑی سے بڑی تعداد کی بڑی سے بڑی بہبودی مقصود ہو" اصل فرامی یہ نہیں کہ انفرادیت بہت زیادہ ہو گئی ہے بلکہ یہ ہے کہ انفرادیت بہت کم ہے۔ مضامین محصول مثلاً منہری جارج نے بھی اسی اصول پر زور دیا۔ اگر زمین کے مالک پسند استماع ہو جائیں۔ اور وہ تمام جماعت سے محصول وصول کریں تو انصاف کیونکر ہو سکتا ہے اس کے برعکس اشتراکیت یہ کہتی ہے کہ انفرادیت خود اپنی شکست کا باعث ہے۔ اس کا انجام آزادی ہی نہیں بلکہ ظلم ہے۔ آزادی کے حاصل کرنے کا ہر ف بھی طریقہ ہے کہ سب مل کر عمل کریں۔ اشتراکی یا اجتماعی انصاف کی ان تجاویز میں سے بعض نے محاسن کا ہم میسرے حصہ میں ذکر کر دیں گے۔ ان سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ زمانہ مادی اغراض اور اجتماعی بہبود کی میں تقادم کے باعث اب پھر اخلاقی مسئلہ کو از سر نو پار ہا ہے۔ یونانی تمدن اکثریت کی محنت و شفقت کو چننے کو لوگوں کی اعلیٰ زندگی (علم و فن و حکمرانی کے لئے) استعمال کرتا تھا۔ قرون وسطیٰ کا نصب العین سیرت کے ذیل میں محنت کی اخلاقی قیمت کو تسلیم کرتا تھا۔ زمانہ حال کا ضمیر انسانی قدر و منزلت کا چونکہ نسبتاً بہتر احساس رکھتا ہے اس لئے یہ ایک ایسا تمدنی و اقتصادی نظام قائم کرنا چاہتا ہے جس میں یونان اور قرون وسطیٰ دونوں کے تصورات جمع ہوں۔ اس میں انسان کے لئے

کام کرنا ضروری ہو لیکن اس کے ساتھ ہی اس کی آزادی بھی یقینی ہو۔ یہ باتیں افراد کے لئے ضروری ہیں لیکن غور طلب یہ امر ہے کہ ہم ان فوائد کو اس طرح تقسیم نہیں کر سکتے کہ ایک طبقہ کو محنت کرے اور دوسرے طبقہ آزادی سے بہرہ اندوز ہو۔ جمہوریت کے یہ معنی ہیں کہ جماعت کے تمام افراد محنت اور نفع میں شریک ہوں۔ اس کے یہ معنی ہیں کہ آزادی کل کو تنہا کے فوائد میں سب لوگ برابر کے حصہ دار ہیں۔ کیا مادی اسٹیج اس طرح پیدا ہو سکتی ہیں اور ان کی تقسیم اس طرح ہوگی جس سے ہمیں سے یہ جمہور کی نصب العین پورا ہو سکے۔

(۶) فرد اور جماعت

یونان کی طرح سے جدید دنیا کے ذہنی نشو و نما کے بھی دو پہلو ہیں۔ ایک طرف تو ذہن کی ترقی افراد کو ان قیود سے آزاد کر دینا چاہتی ہے جس کو مذہب حکومت یا ادارہ اجتماعی قوتیں عائد کرتی ہیں۔ دوسری طرف اس سے فطرت اور انسانی زندگی کے علم میں کچھ بھی طور پر اس سے ترقی ہوتی ہے۔ پہلے رخ سے اگر اس پر نظر ڈالی جائے تو یہ ترقی عقلیت کہلاتی ہے اور دوسرے اعتبار سے یہ علوم و فنون کی ترقی ہے۔ اس ترقی کو ہم اسی طرح دو دوروں میں تقسیم نہیں کر سکتے جس طرح الہ یونان کے بیان میں کیا تھا۔ جدید دنیا میں ایجابی و سلبی ترقی ساتھ ساتھ ہو رہی ہے گو کبھی ایجابی پہلو زیادہ نمایاں ہوتا ہے اور کبھی سلبی۔ تاہم اس کے تین ایسے دور قائم کئے جاسکتے ہیں جن کی خصوصیات ایک دوسرے سے بالکل علحدہ ہوں گی۔

(۱) نشاۃ جدیدہ جس میں یونانی جذبہ تحقیق کو یا از سر نو پیدا ہوا ہے براعظموں کے انکشاف سے عمل کی پرواز بلند ہوئی اور علوم طبیعیہ و ریاضیہ میں تحقیق کے نئے اور مفید طریقے ایجاد ہوئے۔

(۲) روشن خیالی کا دور اس میں سلی پہلو نہایت ممتاز رہا، الہامی اور فطرتی مذہب کی عقلی نقطہ نظر سے تنقید کی گئی۔ اسرار و توہمات کی عظیم مسترد کر دیئے گئے عام ذہنی ترقی نہایت تیزی کے ساتھ ہلائی۔ یہ عقل کا دور تھا۔

(۳) انیسویں صدی۔ اس میں طبیعی و اخلاقی علوم کی بید ترقی ہوئی۔ نظریہ ارتقا کی بدولت عضو یاتی کائنات اور انسانی نظامات پر ایک نئے نقطہ نظر سے غور کرنا بڑا تعلیم کو جماعت کی حفاظت کے لئے لازمی اور ہر انسان کا حق قرار دیا گیا۔ علم طبیعی کو بڑی حد تک اس جنگ و جدل سے نجات مل گئی جو اسے اپنی بقا کے لئے جاری رکھنا پڑی تھی۔ یہ اب انسانی زندگی و صحت کے محفوظ رکھنے، فطری ذرائع کو کارآمد بنانے، سیاسی اقتصادی معاملات کے سرانجام کرنے کے متعلق فرائض کو اپنے ذمہ لے رہی ہے۔ تحقیق نہیں نشاۃِ جدیدہ۔ اگر یہ سمجھا جائے کہ قرونِ وسطیٰ میں کسی قسم کی تحقیق نہیں ہوئی تھی یا یہ کہ عقل سے مطلق کام نہ لیا جاتا تھا، تو یہ سخت غلطی ہوگی۔ قدیم دنیا کے مذہب و سیاست کے وارث بننے سے جو مسائل پیدا ہوئے تھے ان کو فلولوں اور گرجاؤں کے بنائے والوں اور عقیدہ و قانون کے وضع کرنے والوں نے محسوس کیا، یہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ قرونِ وسطیٰ کی جامعات میں مباحث کی مرکز تھیں جن میں ذہین لوگ اکثر مسلمہ خیالات پر تحقیق میں کیا کرتے تھے۔ ردِ جوہرین کے سے لوگ رموزِ فطرت معلوم کرنے کی کوشش کرتے تھے علماء و فضلاء اسے مذہب کی حمایت کی خاطر فلسفہ یونان سے واقفیت حاصل کرتے ہیں۔ لیکن مذہبی دہیسی مباحث کو محدود کر دیتی تھی، جب تک افراد ان طریقوں کے مطابق ترقی نہیں کرتے جن کا ذکر کیا جا چکا ہے اور سیاسی آزادی، علوم و فنون، تجارت و صنعت میں ترقی نہیں ہو سکتی اس وقت تک وہ خالص علمی دہیسی پیدا نہیں ہو سکتی جو بھی یونانیوں کا حصہ تھی۔ اہل کے گیلیلو فرانس کے ڈیکارٹ اور انگلستان کے فرانسس بکن کو یہ محسوس ہوا تھا کہ امکانات کی ایک نئی دنیا منکشف

ہو رہی ہے۔ مدارس جسد لیات اور بحث آفرینوں سے ذہن تیز ہو چکے تھے اور اب ان کی تیزی اس دنیا کی تحلیل کے لئے استعمال ہو رہی تھی جس میں ہم رہتے ہیں، کلیتہً نے فطرت کا خاکو پسی کے ساتھ مطالعہ کرنے کے بجائے اس پر اختیاری طریقہ عاید کیا اور فطرت کے متعلق خاص سوالات پیدا کر کے قوانین فطرت کے قطعی علم کی طرف تدریجی ترقی کا راستہ ہموار کر دیا۔ ڈیکارٹ نے ریاضیات میں ایسا تحلیل طریقہ دریافت کیا جس کی طرف قدامت کا ذہن منتقل نہیں ہوا تھا۔ جو اجسام کے مخفی خطوط کی شکل میں ایک پراسرار راستہ معلوم ہوتا وہ ڈیکارٹ کے تحلیل ہندسہ کے ذریعہ آسانی کے ساتھ بیان کیا جاسکتا تھا۔ نیوٹن نے اس طریقہ کی مدد سے قوتوں کی تحلیل کے متعلق نہایت بہتر نشان نتائج اخذ کئے۔ یہ معلوم ہوتا تھا کہ عقل کائنات کے قوانین کا انکشاف کرنے اور بنانے پر بالکل قادر ہے، لیکن اگرچہ اس طریقہ تحقیق میں کوئی کافی حصہ نہیں لیا، مگر اس نے ایک اور ایسی بات بھی ہے جو اسی قدر اہم ہے۔ وہ یہ کہ ذہن انسانی کی فطرت بعض سخت غلطیوں کی بنا پر رک جاتی ہے۔ یہ فریب تصویروں کی طرح قبیلہ غار، بازار اور ناٹک کے بہت (وہ اکابر جن کی لوگ بتوں کی طرح پرستش کرتے ہیں) یا جبلت، عادت زبان، یا رواج کی بنا پر عقل ایسا پورا سا کم نہیں کر سکتی۔ ان مغالطوں سے ذہن کو محفوظ رکھنے کے لئے سخت کوشش کی ضرورت ہوتی ہے، لیکن اگر انسان مابعد الطبیعیات اور دینیات کے بجائے فطرت و حیات کی طرف متوجہ ہو تو ذہن ان مغالطوں سے محفوظ رہ سکتا ہے اگر وہ جبلت و تعصب کے بجائے عقل کو دلیل راہ بنائے تو اس کا ذہن ان مغالطوں کے فریب میں نہ آئے گا۔ ”علم قوت ہے“ اسی کے ذریعہ سے ”انسان کی حکومت“ و ”فطرت کی حکومت“ پر بلند ہو سکتی ہے۔ لیکن ”اینی نیوا بلیٹیس“ میں ایسی انسانی جماعت کا خیال قائم کرتا ہے جس میں ایجاد اور حکومت دونوں پر انسانی ہیود کی کاباعت ہوں گی۔ اس زمانہ کی یہی تین خصوصیات ہیں۔ یعنی (۱) اختیاری طریقہ (۲) ریاضیات کے ذریعہ سے

عقل کی قوت (۳) فطرت کے انسانی اغراض کے تابع ہونے کا امکان
 روشن خیالی
 علمی ترقی کے ساتھ علم اور اقدار کی کشمکش جاری رہی۔
 علماء حکما اکثر اعتقاد و روایت کی مخالفت کرتے رہے۔
 تحریک اصلاح نے بظاہر فیصلہ عقل کے ہاتھ میں نہیں دیا، لیکن دونوں قوتوں
 کے تضادم نے لوگوں کو اس امر پر غور کرنے کا موقع دیا کہ کاتھولک اور
 احتجاجی فرقہ میں سے کس کے دعوے قرین عقل ہیں، اٹھارہویں صدی میں
 نے تعصب کی اشاعت اور ذہن کی ترقی سے عقل و اعتقاد کا سفر کا انتہا کو
 پہنچ گیا۔ غنائیسی اس زلزلہ کو روشن خیالی کا دور کہتے ہیں یعنی اس میں عقل کی
 روشنی زندگی و تجربہ کو بخور کوئی ہے نہ تجربی دالے اس کو دور تر نہ کہ
 کہتے ہیں۔ کس زمانہ میں کس شے کا تزکیہ ہوا، اولاً انسانی ذہن کو جہل
 سے پاک کیا گیا، کیونکہ یہ انسانی قوت کو محدود کرتا اور دل میں غیر معلوم
 کا خوف پیدا کرتا ہے۔ ثانیاً تو ہم سے پاک کیا گیا جو جہل ہی ہے، مگر
 اس میں حادث اور جذ بہ کی وجہ سے تقدس کی شان پیدا ہو جاتی ہے۔
 ثالثاً ایسے اعتقاد سے جس میں عموماً غیر معقول عناصر شامل ہوتے ہیں اور
 انسانی ذہن کو حقیقت کی بنا پر نہیں بلکہ زیر وستی ان کے ماننے پر مجبور
 کیا جاتا ہے۔ یہ معاملہ محض علمی تنقید کا نہ تھا۔ والٹیر کہتا ہے کہ عقیدہ اکثر
 ظلم و جبر کی باعث ہوتا ہے۔ عقل کے یہ معنی ہیں جادو کا یقین کیا جائے
 ابتدائے تمدن سے یہ انسانی ترقی کی راہ میں حائل رہا اور اس نے گزشتہ
 زمانہ کے بعض بنیاد اعلیٰ ذہنوں کو برباد کیا، اب اس امر کا وقت آگیا
 تھا کہ قدیم زمانہ کی ضعیف الاعتقاد کی کو ہمیشہ کے لئے فنا کر دیا جاتا تھا کہ
 انسان عقل کی روشنی کو انبار چہر بناتا۔ یہ تحریک تا مسیحی ہی نہ تھی۔
 اس کے حامی اس لفظ کو "فطرت" کے ساتھ بھی استعمال کر کے (جس نے
 سیاسی حقوق کی ترقی میں لوگوں کو متحد و متحدہ کرنے میں بہت کام دیا تھا)
 "تو فطرت" کا ذکر اور اس امر کا دعویٰ کرتے ہیں کہ یہی وہ روشنی ہے
 جو خدا نے انسان کو اس کی رہبری و رہنمائی کے لئے دی ہے، یہی وہ

شمع ہے جو خدا نے انسان کے ذہن کے اندر اس کی رہبری کے لیے جلائی ہے اور جس کو انسانی قوت بالکلیہ سمجھی نہ جھا سکے گی۔ لہذا فرضی الہام کی جگہ نظری و عقل مذہب کو اپنی جگہ ہے۔

لیکن اٹھارہویں صدی میں فرد کی ذہنی ترقی میں سب سے بڑی کامیابی یہ ہوئی کہ انسانی ذہن کو اس امر کا احساس ہو گیا کہ وہ علم طبیعی اور علم اخلاق میں یکساں کام انجام دے رہا ہے، انسان نے اپنے ذہن پر نظر ڈالی خواہ وہ اپنی تصنیف کا نام ”مقالہ فہم انسانی“ رکھے یا ”رسالہ فطرت انسانی“ یا ”نظریہ عوالم اخلاقی“ یا تنقید عقل نظری رکھے، لیکن اس کا مقصد بہر حال انسانی تجربہ کا مطالعہ تھا۔ کیونکہ یکایک انسان پر یہ حقیقت منکشف ہونے لگی کہ اگر وہ اس وقت جانوروں اور وحشیوں سے بہتر زندگی بسر کر رہا ہے تو اس کا سبب ذہن ہی کی فعلیت ہے، یہ معلوم ہوتا ہے کہ جب انسان کو ”فطرت“ سے نشانی نہ ہوئی تو اس نے اخلاق و عوالم معلوم و منقول کا ایک نیا عالم قائم کرنا شروع کیا۔ یہ جبلت و عادت کی بناء پر نہ تھا نہ اس کی نفس احساس و جذبہ سے توجیہ ہو سکتی ہے۔ یہ نسبتاً فعلی، عالمگیر اور تخلیقی ذہانت کا کام تھا جس کو ہم عقل کہتے ہیں۔ انسان چونکہ علم طبیعی اور علم اخلاق میں اس قسم کی کامیابیاں حاصل کر سکتا ہے اس لئے اپنی نئی عزت، ہونا چاہیے۔ سیاسی حقوق، آزادی اور ذمہ داری کے حامل ہونے کی حیثیت سے وہ شہری اور حاکم و محکوم ہونے کا مرتبہ حاصل کر سکتا ہے۔ چونکہ وہ اپنی اور دوسروں کی زندگی کو جبر نہیں بلکہ خیالات کی قوت سے منضبط رکھتا ہے۔ اس لئے اس کو اخلاقی شخصیت اور اخلاقی فرمانروائی کا مرتبہ حاصل ہوتا ہے۔ وہ محض ان چیزوں کو قبول نہیں کر لیتا جو فطرت اس کو دیتی ہے، بلکہ اپنی غایات و مقاصد قائم کر کے ان کی قدر و قیمت معین کرتا ہے۔

علمی طریقہ کی موجودہ اٹھارہویں صدی کا یہ خیال کہ انسان ایسی غایتیں اور ایسے اہمیت اور کام۔ معیار قائم کر سکتا ہے جو اس کے لئے یکساں مفید ہوں اور جن کا عام طور پر احترام کیا جائے اور یوں اسے اپنے

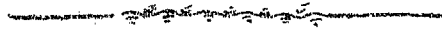
معاصرین کی نظر میں قدر و منزلت حاصل ہو اس امر کا یقین ثبوت ہے کہ افرادیت

کسی طرف اشارہ کر رہی ہے۔ کیونکہ اس کے معنی یہ تھے کہ افراد صرف اخلاقی جماعت کا رکن بن کر انتہائی اخلاقی ترقی کر سکتے ہیں۔ لیکن اس قسم کی جماعت کی ضرورت و اہمیت کو ظاہر کرنا اور بات یہ ہے اور اس کو عالم وجود میں لانا اور بات یہ ہے گزشتہ صدی کے اشار میں یہ بات ظاہر ہو گئی تھی کہ اس مسئلہ کا حل انسانی عقل کے لئے نہایت ضروری ہے مختلف اجتماعی علوم مثلاً علم الاقتصاد، علم الاجتماع، علم السیاست، اصول قانون اجتماعی، علم النفس یا تو اس زمانہ میں پہلے پہل عالم وجود میں آئے یا ان میں نئے جوش و خروش کے ساتھ تحقیقات شروع ہوئی۔ ان کے آلہ کار ہونے کی حقیقت سے علم النفس کو اہمیت حاصل ہو گئی ہے۔ لیکن اس صدی کے متم باث ان علمی کارناموں کا مظهر ان علوم میں نہیں بلکہ علم الحیات اور طبیعی کے لب و مہندی پر استمال میں ہوا۔ اجتماعی علوم اپنے مسائل کو نئے علمی طریقوں کے مطابق بیان کرنے میں مصروف رہے لیکن اس میں شک نہیں انیسویں صدی کے انکشافات و اختراعات بھی اخلاقی جماعت کے لئے کم لازمی نہیں ہیں۔ کیونکہ مشہور زندگی کے حالات، امراض کے نئے نئے اسباب، نئے خطرات جو جسمانی زندگی سے تعلق رکھنے کے بعد قدم قدم پر موجود ہوتے ہیں، یہ امور علوم کے تمام وسائل اور پوری قوت کے طالب ہوتے ہیں جس قدر طبیعی علوم ان مشکلات پر غالب آتے جاتے ہیں جو ان کے انسانی جسدی کے مدد معادل ہونے میں حائل ہوتی ہیں، اسی قدر یہ مطالبہ شدید ہوتا جاتا ہے کہ اجتماعی علوم اپنا حصہ اس طرح سے پورا کریں کہ انسان اپنی اخلاقی زندگی کو مکمل کرنے کے قابل ہو جائے۔ آئندہ ابواب میں جب ہم موجودہ زمانہ کی سیاسی اقتصادی و خانہ داری زندگی کے مسائل پر بحث کریں گے تو ان میں سے بعض مطالبات کی کافی وضاحت ہو جائے گی۔

تقسیم اخلاقی زندگی کے لیے جہاں علم طبیعی کی جدید ترقی ضروری ہے وہاں جدید تعلیم بھی نہایت اہم ہے اس زمانہ

کی جامعات فردن دہلی سے قائم ہیں، انسانیات کی قدیم وچھی کو مدارس اور لاطینی مکتب کی شکل میں جولانگاہ دستیاب ہوئی، فن طباعت کی ایجاد اور تجارت کی ترقی سے ابتدائی مدارس کو ترقی ہوئی، عاصیہ الناسی حکومت کی مفروضہ ضرورتوں سے مالک متحدہ امریکہ میں عام تعلیمی تحریک کی ترقی ہوئی، صنعت کی ترقی صنعتی تعلیم کے رواج کا باعث ہوئی، جرمنی نے قومی تحفظ اور اقتصاد کی ترقی کے لئے تعلیم دی۔ انگلستان نے زیادہ تر مدران ملک اور ارباب نظم و نسق کی تعلیم کو اپنا نصب العین قرار دیا مالک متحدہ امریکہ نے رائے دہندوں کو تعلیم دینے کی کوشش کی۔ بہر حال محکم کوئی ہو اس میں شک نہیں کہ تعلیم کا مقدر عام ہو گئی، کہ آخر جدید شعور کا ایک خاص عنصر بن گئی، اس لیے دوسرے اہم اثرات کے ساتھ اس کے اثر کا لحاظ رکھنا بھی ضروری ہے۔ اب یہ بات تسلیم کی جا رہی ہے کہ اخلاقا ہر بچہ کو اپنے قوائے فطری کے مطابق تسلیم پانے کا حق حاصل ہے، والدین کی حیثیت و استطاعت کو اس کی تعلیم میں سد راہ نہ ہونا چاہئے ایسی شے کی اخلاقی قیمت جو ادنیٰ فوائد کی فسخ شخصی و انفرادی نہیں بلکہ عام اور مشترک ہے اس وقت زیادہ اچھی طرح سے سمجھ میں آسکے گی ہم جب نسبتاً زیادہ اجتماعی و جمہوری تربیت کو اپنا نصب العین بنا سکیں گے۔ اس دور کی نظری تشریح اگرچہ اس دور کی نظری تشریح حصہ دوم میں کی جائیگی تاہم یہاں یہ بیان کیا جا سکتا ہے کہ جن ترقیوں کے نشوونما کا ذکر کیا جا چکا ہے ان کا اظہار ان دو فلسفوں میں ہوتا ہے جن کا گزشتہ صدی میں سب سے زیادہ اثر تھا۔ ان میں سے ایک کانٹ کا اور دوسرا افادیہ کا فلسفہ ہے کانٹ کے فلسفہ سے سیاسی اور دینی ترقی کے بعض پہلوؤں کا اظہار ہوتا ہے وہ آزادی عقل کی قوت و اقتدار انسانی قدر و منزلت، سیرت کی اہمیت اور ایسی جماعت کی ضرورت پر زور دیتا ہے جس میں افراد خود حاکم اور خود محکوم ہوتے ہیں۔ افادیہ کا فلسفہ ان فوائد کو ظاہر کرتا ہے جن کا صنعت و حرفت تعلیم اور

علوم و فنون کی ترقی سے گہرا تعلق ہوتا ہے۔ ان کا یہ دعویٰ ہے کہ مسیحیت
 اور وہ بھی بڑی بڑی نفوذ کی مسرت کا نام خیر ہے، انفرادی تکلفی اور
 اجتماعی اصول پر تقسیم خیر کے مطالبات کی ترجمانی یہی فلسفہ کرتا ہے۔



باب ۹

روحانی اور فکری اخلاق کا عام مقابلہ

علم خیر و شر کے درخت کے پھل کھانے کا انجام نیک ہو سکتا ہے۔
 ذمی شعور و انفرادیت پسندانہ روش سے حقوق و فرائض قیمت نفس العین
 کے متعین تصورات کا پرہیز ہونا ممکن ہے، علیٰ ہذا چونکہ انسان کی آنکھیں
 کھل جاتی ہیں اور اس کی فراست بڑھ جاتی ہے اس لئے بہت سی ایسی
 خرابیاں جن کا ابتدائی حالات میں احساس نہیں ہوتا اب ظاہر ہونے
 لگتی ہیں، لیکن جس قدر خیر کے مواقع اور قابلیت میں اضافہ ہوتا ہے اسی قدر
 شر کے مواقع میں بھی ترقی ہوتی ہے جسے جس قدر ماحول کی پیچیدگی بڑھتی جاتی
 ہے اسی قدر زیادہ قابل اور وقیفہ رس شخصیتیں پیدا ہوتی جاتی ہیں۔ بعض لوگ
 صورت حال سے اس طرح مقابلہ کرتے ہیں کہ وہ شخصی میل اور عام افادہ کی ایک
 بلند اخلاقی سطح تک پہنچ سکتے ہیں بعض کو اشتہا و جذبہ کی تشفی کے لئے ایسی
 آسانیاں حاصل ہو جاتی ہیں کہ وہ اپنے اوپر قابو نہیں رکھ سکتے، پسند و ناپسند
 ہو جاتے ہیں۔ یا دوسروں سے منتفع کے ایسے مواقع ملتے ہیں کہ ان سے فائدہ
 اٹھا کر غم متصفانہ طور پر قوت و دولت کا انساب کرتے ہیں۔ دنیا میں نیز دینی
 ہوں گے اور آری کیوس بھی سیر زیور جی ہوں گے اور سیونر و لاجھی۔ جیفیرے
 بھی ہوں گے اور سڈنی پنجم یا اورد بھی۔ ایلویسٹ کیو فلسفین اور ارم شرانگ

کے مقابل میں ادنیٰ قسم کے لیٹر ہے۔ ایلیزبتھ فرانی کے مقابل میں ایسی عورتیں پائی جاتی ہیں جو اپنی جنس کی بدبختی کا کاروبار کرتی ہیں، ان لوگوں کے مقابل میں جو انسان کی فلاح و بہبود کے لئے اپنے انتہائی ذرائع اور قابلیت صرف کر دیتے ہیں، ایسے لوگ نظر آتے ہیں جو انسانی تندرستی اور زندگی کی مطلق پروا نہیں کرتے، اور جن پر انسان کی تباہ حالی و فلاکت کا کوئی اثر نہیں ہوتا۔ اس طرح کے مقابل سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اخلاقی ترقی کے ساتھ ساتھ کمزوری بدبختی شر اور جرم بھی ترقی کرتے ہیں، یہ بات ذہن کو رواجی و فکری اخلاق میں بعض عام موازنوں کی طرف بلے جاتی ہے، یہ ہر زمانہ سے کردار اور اجتماعی نظام کی از سر نو تحلیل کا مطالبہ کرتی ہے اس قسم کی تحلیل کے مقدمہ کے طور پر ہم اس باب میں رواجی و فکری اخلاق کے مابین بعض عام تعلقات کا ذکر کرتے ہیں۔

(۱) عناصر توافق و تسلسل

اخلاقی زندگی کا تسلسل دو طرح ظاہر ہوتا ہے اول تو قدیم گروہی اور رواجی اخلاق کا جو جزا باقی رہتا ہے دوسرے جب اخلاقی زندگی کو دوسری زندگیوں سے میسر کیا جاتا تو اس کو بالکل نئے تعلقات قائم کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی، یہ اپنے لئے گروہی زندگی یا مذہبی و سیاسی، جمالیاتی و اقتصادی زندگیوں سے اصطلاحیں لے لیتی ہے، کیونکہ یہ زندگیاں بھی قدیم گروہی و حدت ہی سے نکلتی ہیں گروہ کی کتاب، افلاطون اور دیگر فقہائے مسخرطہ سے ہم مندرجہ ذیل اقتباس درج کرتے ہیں۔ کیونکہ اس میں رواج کے عہد حکومت کو نہایت قربانی کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔

اخلاقی و مذہبی چالیاقی و اجتماعی اعتقادات و رجحانات کا مجموعہ جس میں صحیح و غلط ممکن و ناممکن منصفانہ و نامنصفانہ مقدس و نامقدس اعلیٰ و ادنیٰ قابل عزت و قابل نفرت پاک و ناپاک خوبصورت و بد صورت مہذب و غیر مہذب واجب العمل اور واجب ترک کے متعلق جماعت کے ہر فرد کی حیثیت اور تعلقات کے متعلق حتیٰ کہ تفریح و دینی کی جائز صورتوں کے متعلق قطعی ضوابط موجود ہوتے ہیں یہی اشیاء کی مقررہ حقیقت ہوتی ہے جس کی دائمی اصلیت بالعموم نامعلوم ہوتی ہے لیکن جس کو گروہ کا ہر فرد اپنے کھول کر دیکھتا ہے یہ ہر شخص کی فطرت کا جز اور اس کے ذہن کی مقررہ عادت بن جاتا ہے دینی اس کے ذہنی رجحان ہوتے ہیں جن کے مطابق وہ تجربات کے منہی سمجھتا اور اشخاص کی قدر و منزلت کرتا ہے اگر کوئی فرد قوم کے مسلک سے انحراف کرتا ہے تو قوم اس سے نفرت کرنے لگتی ہے یا اس کا مضحکہ اڑاتی ہے اس کی نفرت کا اظہار بھی مختلف طور پر ہوتا ہے اگر بہت ہی کم سزا دی جائے تو یہ ہوتا ہے کہ برادری سے الگ کر کے اس کو ہر قسم کی وقعت اور رعایت سے محروم کر دیا جاتا ہے جس کی بناء پر اس کی زندگی اہلن ہو جاتی ہے۔ ناموس (یعنی قانون و رواج) سب کا بادشاہ ہے بقول پینڈر یہ افراد کے قلوب پر دنیاوی و روحانی امور میں تعزیری اختیارات رکھتا ہے یہ ان کی عقل و جذبات دونوں کو اپنے مطابق ڈھالتا ہے اور عادی و جدائی رجحانات کے نام سے حکومت کرتا ہے اس اقتباس میں اہم باتیں حسب ذیل ہیں: (۱) اجتماعی گروہ میں بعض ایسی عادات کا وجود جن کا تعلق صرف عمل سے نہیں بلکہ اعمال کے متعلق احساس و اعتقاد کی پسندیدگی و نا پسندیدگی اور ان کی قدر و قیمت کے اندازہ سے بھی ہوتا ہے (۲) ان ذہنی عادتوں کا گروہ کے ہر نئے فرد کی توجہ پر تسلط خواہ یہ نیا فرد اسی جماعت میں پیدا ہوا ہو یا اگر کسی ایک ہو گیا ہو لیکن وہ اس کے آئین و قوانین سے اسی طرح گزرتا ہے کہ جتنا جس طرح کہ طبیعی احوال سے نہیں کر سکتا (۳) اس طرح نئے افراد کی عملی و ذہنی عادتیں قائم ہو جاتی ہیں اور

قوم کے مرد و اخلاق و آداب ان کے ذہن کی ایک مستقل عادت بن جاتے ہیں جو آخر کار اپنے ذہنی فوکر و رجحانات کی طرح عمل کرتے ہیں اس طرح وہ نیا فرد اجتماعی گردہ کا کال رکن بن جاتا ہے اور اجتماعی نظام سے اس کو ایسی دیکھی پیدا ہو جاتی ہے کہ وہ اس کو باقی رکھنے میں اپنا کام نہایت خوشی سے انجام دیتا ہے۔

گرمی اخلاقیات کا جب اس حالت کا آج کل کی تمدن اقوام کی حالت سے کچھ نہ کچھ باقی رہنا مقابلہ کیا جاتا ہے تو ان میں چند امور نہایت ہی تین طور پر مشترک نظر آتے ہیں آج کل افراد کا بہت سے اجتماعی گردہ ہوں سے تعلق ہوتا ہے ان گردہ ہوں کے اندر ارتباط و اتحاد کچھ بہت زیادہ نہیں ہوتا لیکن ہر جگہ عمل ہی کے نہیں بلکہ عمل کے متعلق خیال و احساس تک کے دستور بندھے ہوئے ہیں تمام نظامات تمام پینے اپنے اپنے قوانین و قواعد رکھتے ہیں جن کی افراد کو پاسندی کرنا پڑتی ہے ان قواعد کی نوعیت افراد کو مختلف طور پر سمجھائی جاتی ہے مثلاً جماعت کی پسندیدگی دنا پسندیدگی سے خود اپنی کامیابی دنا کامیابی سے عمل و تقلید کے ذاتی رجحان نیز باضابطہ تعلیم و تربیت سے۔

بالفاظ دیگر گرمی اخلاق بالکل مہر و ہو کر اپنی جگہ شعوری اخلاق نہیں دے دیتا گرمی درجہ ہی اخلاق پر اب تک ہم میں سے بہت سوں کا عمل ہے اور کم دیش تو سبھی اس پر کاربند ہیں۔ ہم میں سے کوئی اپنے تمام معیار و قوش کے بعد قائم نہیں کرتا، کوئی بھی تمام قوانین پر بلور خود غور نہیں کرتا، نہ کوئی اپنی پسند میں تمام تر عقلی قواعد کا لحاظ رکھتا، نہ اس امر کا بخوشی کہہ سکتا ہے کہ وہ کسی مقصد کو واضح طور پر پیش نظر رکھ کر اپنی سیرت قائم کرتا ہے، نہ ہماری زندگی خاندانی گردہ میں گزرتی ہے اس کے بعد ہم کو کبھی گردہ یا کیسائی گردہ سے تعلق قائم کرنا پڑتا ہے اور پھر حرفتی گردہ میں داخل ہوتے ہیں آخر میں خاندانی سیاسی و اجتماعی ہر گردہ ہوں میں داخل ہوتے ہیں ان گردہ ہوں میں سے جس کے ہم رکن نہیں گئے اس کے قواعد و ضوابط کی

ہم کو ایک حد تک قسمل کرنا پڑے گی، یہاں تک کہ ہم کو کھیل میں بھی ان قواعد کی پابندی کرنا پڑتی ہے، چنانچہ ہم ان قواعد کی بے سمجھے ہوئے پابندی کرتے ہیں، ان کی طرف ہمارا ذہن یا تو منتقل کر دیا جاتا ہے یا ہم خود بخود نقل کرتے گئے ہیں غرض کہ وہ کسے تمام عوامل کی ہم کو مطابقت کرنا پڑتی ہے، یعنی اس کی عام رائے مذہبی خیالات، لذت و اہم کے سیار بلکہ ممنوعات کی بھی ہم کو پابندی کرنا پڑتی ہے، سب سے بڑی بات یہ ہے کہ جس طرح اور لوگ عمل کرتے ہیں اسی طرح ہم بھی عمل کرتے ہیں اور کم و بیش ایک ہی مشترک مقصد کے لئے سب مل کر عمل کرتے ہیں، ہم میں ایسی عادتیں پیدا ہو جاتی ہیں جن میں سے کم و بیش اکثریت العمر بانی رہتی ہیں، ہم اکثر روایتوں کو بے چون و چرا تسلیم کر لیتے ہیں، جب ہم استبدادی خاندانی گروہ سے ایسے نئے حالات اور نئے ماحول میں آ جاتے ہیں جہاں کم و بیش ساری مل کے تجربہ کو دہرانا پڑتا ہے تو اس وقت بھی ہمارے گرد اور ارد گردوں کے عقول کے لئے کا بیشتر حصہ گروہ اور رواج ہی کے اثرات سے متعین ہوتا ہے۔ یہ امر ترقی کے حق میں مفید ہے کیونکہ اگر ہم میں سے ہر شخص کو اپنے لئے از سر نو قوانین و معیارات قائم کرنے پڑیں تو اخلاقی اعتبار سے ہمارے دیہی ہی افسوسناک حالت ہو جیسی کہ ذہنی اعتبار سے ایسی صورت میں کہ ہم کو ہر علم کی خود از سر نو بنیاد رکھنا پڑے۔ اور یوں گزشتہ تجربات سے فائدہ اٹھانے کا قلعو قوع نہ ملے کہ وہ افراد کے جذبات و محرکات کو جن اصولوں سے قابو میں رکھنا ہے، یعنی ان کے اساد و کرتا با، باہمی احتیاج و ہمدردی بعض امور کی عادات یہ تمام چیزیں اس درخت کی جڑ ہیں جس میں شخصی اخلاقی کے پھل بھول لگ سکتے ہیں۔ انفرادیت اور عقلی تعلیم انسانی تربیتی کے لئے کتنی ہی ضروری کیوں نہ ہوں، لیکن اگر ان کا آئنا مشترک احساس و حسرت کی اس گہری سطح سے نہ ہوں تو ان سے کسی قسم کا اخلاق پیدا ہی نہیں ہو سکتا، تیسری سطح کے عقلی و شخصی عوامل پہلی دوسری سطح کے عوامل کو تباہ نہیں کرتے بلکہ ان کی تکمیل کرتے ہیں۔

اخلاقی تعلقات - تقریباً تمام اخلاقی تعلقات گروہی تعلقات کے قانونی و مذہبی

پہلوؤں سے پیدا ہوتے ہیں۔ جب ان کا شعور واضح ہو جاتا ہے تو اخلاقی تعلقات مرتب ہوتے ہیں، چنانچہ ”اخلاقی“ کے لئے جو یونانی و لاطینی الفاظ (مارل اور ایٹھس) مستعمل ہیں ان سے بھی ظاہر ہوتا ہے ”ایٹھس“ کے معنی ان خاص ہوائ اور رسوم عیارات و قصورات ہی کے تھے جن کی بدولت ایک گروہ کو دوسرے سے ممتاز سمجھا جاتا تھا۔

بعض خاص اخلاقی اصطلاحات براہ راست گروہی تعلقات سے پیدا ہوتی ہیں، انگریزی زبان میں ”مہربان“ کے لئے جو لفظ (کامنڈ) ہے وہ لفظ ”کن“ سے مشتق ہے جس کے معنی قرابت دار کے ہیں اس لئے ”کامنڈ“ وہ شخص ہے جس کا سلوک برادرانہ اور قرابت دارانہ ہے جب حکمران یا اعلیٰ طبقہ کے مقابل میں ایسے شخص کا ذکر کیا جاتا ہے جس کو کسی خاندان سے تعلق نہیں ہوتا یا جو کسی کم مرتب خاندان سے تعلق رکھتا ہے تو بہت سے ایسے لفظ ملتے ہیں جن میں کسی ”شرافت“ و ”ذات“ اور اس طرح حیثیت کی عام کمی و زیادتی ظاہر ہوتی ہے، اعلیٰ طبقہ میں کوئی خاص فضیلت ہو یا نہ ہو لیکن اس سے اتنا ضرور ظاہر ہوتا ہے کہ زبان اور معیار استعانت قائم کرنے میں اعلیٰ طبقہ نے سب سے زیادہ حصہ لیا ہے چنانچہ لفظ ”ڈبل“ (شرف) ”جٹل“ (بھلائی) کے الفاظ اخلاقی معنی حاصل کرنے سے پہلے خاندانی یا نسبی شرافت ہی کو ظاہر کرتے تھے۔ ڈیوٹی (فرض) کے معنی آج کل اس حق کے ہیں جو خردوں کے ذمہ بزرگوں کا ہوتا تھا۔ ایسے اکثر الفاظ ہیں جن سے اخلاقی ناپسندیدگی ظاہر ہوتی ہے وہ گروہی احساسات کا پتہ دیتے ہیں۔ ”سٹیف“ (بدعاش) کے اصل معنی قیدی کے تھے اس لئے اطالیہ والے بدعاش کو ”کیٹو“ کہتے ہیں جو اسی سے مشتق ہے ”دین“ (بدعاش) دراصل مزاح کو کہتے تھے یہ بلیک سمارڈ، مویشیوں کی نگہانی کرتا تھا ”ریگل“ ادنیٰ طبقہ کے آدمی کو کہتے تھے۔ ”نیوڈ“ لازم اور خدمت کار کے لئے مخصوص تھا ”ہین“ یعنی کمینہ اور میں یعنی (ادنی) ”جٹل“ ڈبل کا مقابل تھا۔ تعلقات کا ایک اور مجموعہ ہے جن سے قدیم گروہی پسندیدگیاں ظاہر ہوتی ہیں یا ان میں قصورات نسب کو جمع کر لیا جاتا ہے۔ یونانی لفظ کیلو کا گینھا کی دو گونہ اصل کو ہم بیسان

کر چکے ہیں۔ عرت و دیانت کو گردہ مستحسن جانتا تھا اس کے مقابلہ میں بداعت ننگ و شرمناک کو مذکور سمجھتا تھا سو جو، (نفیلت) دراصل جسمانی فوقیت کا نام تھا جس کو جنگجوئی کے زمانہ میں مستحسن سمجھا جاتا تھا۔ یونانی زبان میں بد اخلاق کے لئے جو لفظ استعمال کیا جاتا تھا اس کے معنی تقریباً بزدل ہیں انگریزی زبان کے لفظ اسکاؤنڈرل کے بھی غالباً کم بیش ہی معنی تھے وہ بد بخت غالباً کمزور و بزدل ہوتا تھا۔ اقتصادی نقل لفظ ”میرٹ“ (جو میں نے کیا ہے) ”ڈیوٹی“ (جو میرے ذمہ ہے) ”و آٹ“ (جو مجھے چاہئے) سے ظاہر ہوتا ہے اگرچہ ڈیوٹی (فرض) ان خالص کے لئے عام طور پر مخصوص ہے جو بزرگوں کے خوردیوں کے ذمہ ہوتے ہیں عملی معاملات میں پیش بینی اور مہارت سے حکمت کا نقل پیدا ہوا یونانیوں کے یہاں سب سے بڑی نفیلت تھی اسی طرح قرون وسطیٰ میں بحسام بینی سب سے بڑی نفیلت خیال کی جاتی تھی بہتر و بدتر کے جانچنے اور ان کا کوئی مستقل معیار قائم کرنے میں بھی اقتصادی بناؤں سے بہت مدد ملتی ہے۔ افلاطون کے یہاں اور ارسطو کے دونوں میں ہم کو یہ سوال نظر آتا ہے کہ اگر انسان اپنی جان کے مواضع میں تمام جہان کو حاصل کرے تو اس کو کیا فائدہ ہوگا؟ نظم و ترتیب کے تقاضات غالباً فنون لطیفہ سے پیدا ہوئے۔ اخلاقی زندگی کو اگر ایک نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو قانونی نظر آتی ہے ”اخلاقی قانون“ ”اقتدار“ ”فرض“ ”ذمہ داری“ ”انصاف“ ”راست بازی“ یہ چیزیں اپنے ساتھ گرد ہی اقتدار اور ایک منظم حکومت و قانون کے ابتلا ف لاتی ہیں ان کے علاوہ ان الفاظ سے مذہبی اثر بھی ظاہر ہوتا ہے۔ اخلاقی تقاضات مذہب سے نکلتے ہیں اور ان کے خاص معنی مذہبی استعمال سے متغیر ہوتے ہیں روحانی تقاضات سے ایسی شکل خیر کا معیار قائم کر رہے ہیں مدد ملتی ہے جیسی کہ التذاذ سے نہیں بلکہ شخصی مراقبت سے پیدا ہوتی ہے۔ پالی کی ابتدا ساجرانہ و مذہبی تصور کی حیثیت سے ہوتی ہے اس سے صرف آلودگی سے برأت نہیں بلکہ وحدت غایت بھی مقصود ہوتی تھی ”عصمت“ کی بدولت ایک ایسی نفیلت میں مذہبی تقدس کی شان پیدا ہو گئی جس کی ابتداء زیادہ تر ملکیت کے منتقل سے ہوتی تھی۔ انگریزی زبان کے لفظ ”وکرڈ“ (شریر) اسی زبان کے لفظ ”دیج“

(جادو گرئی) سے نکلا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ بعض تعقلات غور و فکر یا جہلت کے انفرادی تجربات سے بھی پیدا ہوئے جن چیزوں سے طبیعت بھاگتی تھی ان سے غلیظ دنیا پاک و غیرہ کا نقل پیدا ہوا۔ جو چیزیں آنکھوں یا عضلات کو اچھی معلوم ہوتی تھیں ان سے ”سیدھے“ ”بے لاگ“ ”مواستوار“ وغیرہ کا نقل پیدا ہوا۔ خود عمل فکر سے ضمیر کا نقل پیدا ہوا۔ یونانی و لاطینی میں ضمیر کے لئے جو لفظ ہے اس کے معنی شعور کے ہیں اور یہ اخلاق کی ایک نہایت ممتاز خصوصیت کی طرف بھی اشارہ کرتا ہے۔ کیونکہ اس سے ایسی شعوری اور ذی ہوش حالت ظاہر ہوتی ہے جو صرف غایات و مقاصد کے قائم کرنے ہی میں کار فرما ہیں بلکہ معیاروں کے مطابق افعال کی جانچ کر کے انکو پسند بھی کرتی ہے۔ لیکن ظاہر ہے کہ ہماری موجودہ اخلاقی اصطلاحات کا بڑا حصہ اجتماعی تعقلات سے پیدا ہوا ہے۔

(۳) عناصر مقابل

اخلاقی نقطہ نظر کا امتیاز قدیم اور جدید زمانہ کے انداز خیال میں سب سے نمایاں فرق یہ ہے کہ اس زمانہ میں ہم کو دار کے اخلاقی پہلو کو دوسرے پہلوؤں (مثلاً راجی سیاسی و قانونی پہلوؤں) سے جدا کرتے ہیں۔ راجی اخلاق میں جماعت جن افعال کو اچھا سمجھتی ہے ان سب کی حیثیت مساوی تھی اور ان سب کی یکساں طور پر تائید کی جاتی تھی۔ اس میں ایسے امور کے متعلق بھی احکام جاری کئے جاتے تھے جن کا تعلق ہمارے زمانہ میں رائج الوقت وضع یا آداب معاشرت اور طرق تفریح سے ہوتا ہے اس میں جسم کے بعض حصوں کو بگاڑنا اسی قدر ضروری تھا جس قدر شادی بیاہ کی بعض رسموں کا ادا کرنا۔ ساس کے ساتھ بائیں کرنے سے احتراز کرنا اسی قدر لازمی تھا

جس قدر رئیس قبیلہ کی اطاعت کرنا۔ رئیس قبیلہ کے سایہ پر سے گزرنا کسی دوسرے قبیلہ کے آدمی کو قتل کرنے سے زیادہ سنگین جرم تھا، خلاصہ یہ کہ ہم اخلاق اور آداب میں امتیاز کرتے ہیں لیکن رواجی اخلاق میں یہ امتیاز نہ تھا۔

مگر وہ وقت جب اخلاقی مذہبی جالیاتی اور اجتماعی عقائد کا ذکر کرتا ہے تو اس میں لفظ اخلاقی کو جدید معنی میں استعمال کرتا ہے جس حالت کا وہ ذکر کرتا ہے اس کی خاص خصوصیت یہ ہے کہ ”مذہبی اجتماعی و جالیاتی“ عقائد مجموعی طور پر فرد کے اخلاقی عقیدہ کا باعث ہوتے ہیں، ہم ان میں اسی طرح قدرتی طور پر امتیاز کرتے ہیں جس طرح کہ رسم و رواج کے زمانہ کے لوگ ان میں امتیاز نہیں کرتے تھے، اگر ہم یہ معلوم کرنا چاہیں کہ رواجی اخلاق میں ذہن کی ساخت کیسی ہوتی ہے تو ہمیں ایک ایسی جماعت کا تصور کرنا چاہیے جس میں اگر کوئی شخص لباس وغیرہ میں جماعت کے ضوابط کی پابندی نہ کرے تو اس کو اتنی ہی لعنت و ملامت کی جائے، اور یہ اس کے جذبات و احساسات کو اسی طرح مجروح کرے جتنی کہ کسی اخلاقی لغزش کی بنیاد پر کی جاسکتی اور جتنا انسان اس حالت میں اس سے متاثر ہوتا۔

اتباع بقا بقا بقا۔ رسم و رواج کا ”اتباع“ ہو سکتا ہے اس میں شک نہیں کہ رواجی اخلاق نے سیرت کی خوبی و استواری کو کلی طور پر ہر شعبہ میں اجتماعی معیاروں کے اتباع کے مراد قرار دیا تھا۔ اس لیے لفظ ”اتباع“ اہم ہے، کیونکہ کسی شے کے محض اتباع میں عقلی عنصر کو سب سے کم دخل ہوتا ہے، ان معیاروں میں اخلاقی اہمیت ہوتی ہے جس کو اگر آدمی اپنے ذہن سے کام لے تو معلوم کر سکتا ہے اور چونکہ نا دیب کے محض قواعد کی وجہ سے انسان کو مجبوراً ان کی طرف توجہ کرنا پڑتی ہے، اس لیے کسی خاص توجہ کی بھی شاید ہی ضرورت پڑتی ہو، لیکن جب اخلاق نفس پر ہجوم کا نام نہیں ہوتا بلکہ ایسی شے کا نام ہوتا ہے جو رسوم و عادات کے اندر پائی جاتی ہے تو خیر و صائب اس طرح واضح اور خارجی طور پر نظر نہیں آسکتے۔ اب ان کے معلوم کرنے کے لیے فکر و خیال اور قوت تحریر و تسلیم

کی ضرورت ہوتی ہے ایک بچہ کو اچھی خاصی طرح براہ راست یہ بتایا جاسکتا ہے کہ
 من و تو میں کیا فرق ہے اور اس فرق کا اس کے کردار پر کیا اثر ہونا چاہیے۔
 لکھنیت کی بینہ کی طرف اشارہ کر کے اس کو بتا سکتے ہیں کہ دیکھو ادھر کی زمین
 تمھاری اور ادھر کی زمین تمھارے پڑوسی کی ہے اور اسی سے جائز و ناجائز کا
 بھی فرق سمجھایا جاسکتا ہے۔ لیکن موجودہ زمانہ کا نا جبرامی ملکیت بھی رکھتا ہے
 جس کا لامسبیا باصرہ سے اور اک نہیں ہوتا، لیکن عقل کے ذریعہ احساس ہو سکتا
 ہے مثلاً دکان کا نام شہرت ساکھتا اس میں شک نہیں کہ ان کی خرید و فروخت
 ہو سکتی ہے لیکن ان کے مخصوص کرنے کے لئے اور اک نہیں بلکہ عقل کی ضرورت
 ہے۔ موجودہ زمانہ کا اخلاق زیادہ تر اسی طرح کے فرائض و حقوق پر مشتمل ہے۔
 یہ خارجی عادات ہیں بلکہ تعلقات ہیں اس لئے ان کے تسلیم کرنے کے لئے موجودہ
 رداجوں کی پیروی کے علاوہ بھی کسی شے کی ضرورت ہوتی ہے اس کے لئے
 اس قوت کی ضرورت جو ہم کو یہ بتلائی ہے کہ فلاں فلاں مادوں پر کیوں عمل
 کیا جائے کو کسی چیز ہے جو ایک غم کو اچھایا کر دیتی ہے۔ اس طرح رداج
 کی جگہ ضمیر اور خارجی قواعد کی جگہ اصول لے لیتے ہیں۔

جب ہم یہ کہتے ہیں کہ موجودہ زمانہ کا اخلاق رداجی نہیں عقلی ہے تو ہماری
 مراد یہی ہوتی ہے۔ یہ معنی نہیں کہ اجتماعی رسوم اب معدوم ہو گئے، یا ان کی تعداد
 کم ہو گئی ہے بلکہ واقعہ اس کے عکس ہے چنانچہ نہ ان کی عام اہمیت میں
 کسی قسم کی کمی واقع ہوئی ہے نہ وہ انفرادی عقل کے لئے کچھ بہت کم بالشان
 ہیں نہ ان کے لئے کم توجہ کی ضرورت ہے البتہ فرق یہ ہے کہ اب افراد کو
 ان کے نفس وجود سے زیادہ ان کی حقیقت کے سمجھنے کی ضرورت ہوتی ہے
 اور اپنی رہنمائی ان کے نفس وجود سے نہیں بلکہ ان کی حقیقت سے کرنا پڑتی ہے۔

رسم و رواج کا جمود اس فرق سے ایک اور نہایت ہی اہم فرق پیدا ہوتا ہے۔
 رداجی اخلاق میں رسم و رواج کی بندش اور مجرم و جماعت پر
 ہونے کے مابین کوئی درمیانی صورت نہ تھی جس حد تک اجتماعی رسم و رواج
 آسمانی اور ان کے بانی و نگران دیوتا خیال کئے جاتے تھے یعنی جس حد تک

تمام رسوم کو مذہبی دما فوق العادہ خیال کرنے کی طرف رجحان تھا اسی حد تک افراد ان کی پابندی پر قطعاً مجبور تھے ان کی عدم پابندی گناہ اور کفر تھی جو دیوتاؤں اور انسانوں دونوں کے غضب کا باعث ہوتی تھی (رواج میں چون چرا کی گنجائش نہ تھی) اس قسم کے سوال کے یہ معنی ہوتے تھے کہ سائل کو ان کے شعلہ شنگ ہے اور شنگ بد اخلاقی کا مرادف تھا، کیونکہ اس قسم کا شنگ گروہ کی بنیاد زندگی پر مبنی ہے اس لیے اس کلیہ سے استثنائی بد بھی مثالیں (اور یہ ظاہر ہے کہ مشتی سے کلیہ کا نقص نہیں بلکہ اثبات ہوتا ہے) وہ لوگ ہیں جو اپنے زمانہ کے بڑے مصلح ہیں ان لوگوں کی بدولت پابند رواج جماعتوں کی تاریخ کے مختلف دوروں میں حد فاصل قائم ہوتی ہے۔ ایسے لوگوں کے معاصران کی مخالفت کرتے اور حتی الامکان ان کے درپے آزار پہنچاتے تھے۔ ان لوگوں کی روش کا حق بجانب ہونا ملکی حریف، بیرونی دشمن، دبا یا قحط کے مقابلہ میں غیر معمولی کامیابی سے ثابت ہوتا تھا اس کامیابی سے یہ ثابت ہوتا تھا کہ دیوتاؤں کے ہمنوا ہیں اور جو تغیرات یہ مصلحین کرنا چاہتے ہیں وہ دیوتاؤں کے نزدیک درست ہیں، بلکہ یہ مصلحین ان دیوتاؤں کے خاص بندے ہیں جن کو انھوں نے اسی کام کے لئے منتخب کیا ہے۔ اب یہ نئے رسم و رواج کی طرف لازمی و مقید بن جاتے ہیں۔ یہ قصہ زمانہ کو ابھی فراموش نہیں ہوا کہ والدین انبیاء کو قتل کرتے ہیں اور اولاد اپنی انبیاء کی قبروں کو مزار بنا کر پرستش کرتی ہے۔ عقل ایک اعلیٰ قانون لیکن جس قدر افراد اپنے افعال میں رسم و رواج کے مفہوم کا انکشاف کرتی ہے۔ کالمحاذ کرتے ہیں اور ان کے وجود کے علم کو اپنا دلیل راہ نہیں بناتے اسی قدر اخلاقی ترقی کا تصور از روئے علم الاخلاق اہم ہوتا جاتا ہے اور عملی آزادی کے بڑھنے کی وجہ سے اس کی اخلاقی ذمہ داری بڑھتی جاتی ہے، کیونکہ (۱) ممکن ہے ایک فرد کسی رواج کے معنی اس کی موجودہ صورت کے خلاف سمجھے یا اس کو کسی ایک رواج کی اہمیت دوسرے رواجوں سے زیادہ معلوم ہو اور یہ بھی نظر آئے کہ اس کے عمل میں ایسے رواج مدراہ ہوتے ہیں جو اخلاقاً بہت کم اہمیت رکھتے ہیں اس قسم کے

غور و فکر کی بنا پر انسان چاہتا ہے کہ بعض اجتماعی یا دتوں کو ترک کر دے یا اگر ترک نہ کرے تو ان میں کم از کم ترمیم کر لے، چونکہ اس قسم کی صورت حال اکثر پیش آتی رہتی ہے اس لئے فرد کو (۲) کم و بیش اس امر کا احساس ہوتا ہے کہ مجھے مردہ معیار کو اس وقت تک اپنے کردار کے لئے کافی نہ خیال کرنا چاہیے جب تک اس سے میری اخلاقی عقل کو اطمینان نہ ہو جائے رسم و رواج کی موجودگی سے ان کو ایک طرح کا سطحی حق تو حاصل ہو جاتا ہے لیکن محض موجودگی ہرگز اخلاقاً قابل استناد نہیں ہو سکتی۔ ممکن ہے وہ رواج بذات خود غلط ہو جب یہ امکان ذہن میں آتا ہے تو افراد اپنی ذات کو اپنے افعال کا ذمہ دار خیال کرنے لگتا ہے۔

رواج کا یکسر تغیر۔ اس میں شک نہیں کہ رواجی سطح اب تک باقی ہے ایسا کبھی نہیں ہوا کہ عقلی اخلاق رواجی اخلاق سے بالکل علیحدہ ہو گیا ہو، مثلاً علی طور پر اکثر تاجر کا رواج ہے کہ بعض طریقوں کے اخلاق کے متعلق اپنے آپ کو کبھی پریشان نہیں کرتے تجارت کی دنیا میں یہی رسم و رواج ہے۔ اگر کسی شخص کو تجارت کرنا ہے تو اس کو رسم و رواج کی پابندی کرنا چاہیے۔ اگر پابندی نہیں کر سکتا تو تجارت کو خیر باد کہنا چاہیے۔ قانون طب سیاست اخبار نویسی خاندانی زندگی وغیرہ میں یہ نہایت ہی کثرت سے نظر آتا ہے موجودہ اخلاق کی بنیاد رواجی اخلاق کی حیثیت سے آج تک باقی ہے لیکن پھر بھی اس زمانہ میں اور رواجی اخلاق کے زمانہ میں ایک فرق ضرور ہے اس زمانہ میں کم از کم کچھ لوگ تو ایسے ہیں جو رواج پر اخلاقی نقطہ نظر سے تنقید کرتے ہیں کچھ ایسے بھی ہیں جو اس میں تغیر و تبدل کا مطالبہ کرتے ہیں۔ ان لوگوں کی وجہ سے جو مباحثے اور تحریکیں پیدا ہوئی ہیں ان سے ہر شخص متاثر ہے اور غلط رواج پر عمل پیرا ہونے کا خیال ہر شخص کو کچھ نہ کچھ پریشان کرتا ہے لہذا بعض لوگوں کا اپنے اوپر یہ فرض عائد کر لینا کہ وہ اصلاح و ترقی کے خیال سے مردہ رسوم کا بنظر غور مطالعہ کریں گے، فکری اخلاق کی علامت ہے اور یہی اس امر کی دلیل ہے کہ رواج کے مقابلہ میں ضمیر کی حکومت قائم ہو گئی ہے موجودہ زمانہ کی معاشرت میں جو لوگ اخلاقاً بڑی منزلت رکھتے ہیں وہ اپنے اندر تنقید و تبصرہ کی عادت پیدا کرنا ذہن کو

تاثرات سے آزاد رکھنا اجتماعی نظام کے معائب و محاسن کا احساس رکھنا، اپنا فرض سمجھنے میں ان لوگوں میں اپنے افعال پر موجودہ اجتماعی نظام کے لحاظ سے غور و فکر ذہن کی ایک مستقل عادت بن گئی ہے۔

مسنی کی گہرائی

گو شعوری اخلاق کا مواد ابتدائی مدارج اور زندگی کے دوسرے دائروں سے چھل ہوتا ہے مگر اتنا ضرور ہے کہ جب یہ تعلقات

نسبتہ ذاتی و شخصی حالت کے ظاہر کرنے کے لئے استعمال کئے جاتے ہیں تو ان میں قدرتی طور پر ایک طرح کا تغیر واقع ہوتا ہے، مثلاً ان تعلقات کو لیجئے جو قانونی دائرہ سے ماخوذ ہیں۔ مکتب حکومت و عدالت ہی کا طفیل ہے کہ انسان اب حق قانون اور ذمہ داری عدالت کا نام لیتا اور ان کا خیال کرتا ہے۔ ان اصطلاحات کو قانونی سے اخلاقی بنانے میں سب سے پہلے جس چیز کی ضرورت ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ ہم کو داخلی و ذہنی بنالیں۔ انسان اپنے لئے ایک معیار مقرر کرتا ہے، اس کو قانون قرار دیتا ہے اپنے کردار پر اس کی رو سے حکم لگاتا ہے، اپنے نفس کو اپنے لئے جواب دہ قرار دیتا ہے اور عدل کی نیکی کو شش کرتا ہے۔ حکومت ان امور کے عمل میں لانے کے لئے پختہ آدمیوں کی ضرورت ہوتی ہے۔ مقنن قاضی، پنجایت، عمال سب بے سب حکومت یعنی ایک منظم معاشرت کی نمائندگی کرتے ہیں۔ یہ امر کہ ایک ہی شخص اپنے لئے مقنن، قاضی، پنجایت، مدعی، عیبہ سب کچھ ہو سکتا ہے اس بات کو ظاہر کرتا ہے کہ وہ مرکب وجود ہے۔ اس میں جذبات اور اشتہائیں انفرادی اغراض بھی ہیں اور عقلی و اجتماعی فطرت بھی فرد جماعت کی حیثیت سے صرف انفرادی اغراض ہی نہیں بلکہ قومی اغراض بھی تسلیم کرتا ہے۔ صاحب عقل کی حیثیت سے وہ صرف جذبات کے ہیجان کو محسوس نہیں کرتا بلکہ قانون کی پابندی اور فرض کی متابعت کرتا ہے۔ جمہوری حکومت کے ایک فرد کی حیثیت سے وہ اپنے اندر حاکمانہ و محکومانہ دونوں حیثیتوں کا وجود اور شخصیت کا اعزاز محسوس کرتا ہے۔ راست باز وہ ہے جس نے خدایا انسان کے قانون کو اپنی زندگی کا داخلی قانون بنالیا، اسی کا نام ”اخلاقی قانون“ ہے۔ لیکن اس عمل کو داخلی بنانے سے اس کے مقنن میں بھی گہرائی پیدا ہو جاتی ہے۔ حکومتوں اور

عدالتوں کا حلقہ اقتدار محدود ہوتا ہے، اور ان کے فیصلے خطا سے لازمی طور پر بری نہیں ہوتے یہ بعض اوقات بہت زیادہ نرمی سے کام لیتی ہیں اور بعض اوقات حد سے زیادہ سختی کرتی ہیں۔ ضمیر سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ انسان کو اپنے فعل کا علم ہے اس کے یہ معنی ہیں کہ وہ غایت و محرک عمل سب سے واقف ہے۔ اس کا اقتدار کامل اطاعت و فرماں برداری کا معنی ہوتا ہے۔ قوانین حکومت وقت واجب العمل معلوم ہوتے ہیں جب اخلاق کی عدالت غالب میں ان کی تحقیق و تفتیش ہو جکتی ہے اور صاحب اور منصفانہ ثابت ہوتے ہیں لیکن اگر وہ ضمیر کے مخالف ہوتے ہیں تو ان کی پیروی سیاسی قوت کے خیر سے ہو سکتی ہے۔ تاہم جن لوگوں کا ضمیر بے لوث ہوتا ہے وہ بھی سمجھتے ہیں کہ ہم ان قوانین سے ایک بلند تر قانون کے تابع ہیں۔ دنیا کے مشہور ادبیات میں سے اکثر کا موضوع انسانی تجربے کی یہی بنیادی حقیقت ہے۔ ”دہری چیزیں ایسی ہیں جن پر انسان جب بھی غور کرتا ہے تو اس کا ذہن نئے استعجاب و احترام سے بھر جاتا ہے، ایک تاروں بھرا آسمان دوسرا اخلاقی قانون۔“

اقتصادی دائرہ کے نقطات کے معنی میں بھی اسی طرح عمق پیدا ہوا۔ اقتصاد کی دنیا میں وہی چیزیں اچھی اور اچھیں کی قدر و قیمت ہوتی ہے جن کی لوگوں کو ضرورت ہوتی ہے۔ ضروریات کے پورا کرنے ہی سے انسان کو خیر و شر کے معنی معلوم ہوتے ہیں اور اسی سے وہ ایک نفع کا دوسرے نفع سے مقابلہ کرنا یا یکمسا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ علوم فہون کی ترقی سے نسبتہ پائیدار مقول اور قوی منافع کے خارجی معیار قائم ہوتے ہیں جب نفع کی سطح بلند ہو جاتی ہے اور اس کو اخلاقی معنی حاصل ہو جاتے ہیں، تو دوسرے عنصر پیدا ہوتے ہیں۔ اول تو افراد مختلف منافع پر غور کرتے اور ان کا ایک دوسرے سے مقابلہ کر کے اپنی حیثیت سے ان کی قیمت کا اندازہ کرتے ہیں۔ دوسرے اس طرح مختلف بھلائیوں اور ان خواہشوں کا جن کی کشفی کی یہ باعث ہوتی ہیں مقابلہ کرنے سے افراد کو یہ احساس ہوتا ہے کہ ہم صرف جہلتوں اور خواہشوں کا مجموعہ نہیں بلکہ اس کے علاوہ کچھ اور بھی ہیں۔ انھیں معلوم ہوتا ہے کہ ہم بعض چیزوں سے دلچسپی لے سکتے ہیں اور وہ دلچسپی

محض اتفاقی نہیں ہوتی۔ وہ اس کی قدر و قیمت مقرر کرتے ہیں اور اس قدر و قیمت کا اندازہ بھی کرتے ہیں۔ وہ یہ بھی محسوس کرتے ہیں کہ قدر و قیمت کے تقاد اور اس کے بانی ہونے کی حیثیت سے خود ہماری قدر و قیمت ان اشیاء سے زیادہ ہے جو جزوی طور پر خواہشوں کی تسکین کا باعث ہو سکتی ہے۔ انسان کی زندگی کی قدر و قیمت اس کی ملکہ اشیاء کی کثرت پر مبنی نہیں ہوتی ”زندگی گوشت سے زیادہ قیمتی ہے“ یا یوں کہیے کہ اخلاقی خیریں مقصد و سیرت اور نیک نیتی تینوں چیزیں موجود ہوتی ہیں اور روزمرہ کی گفتگو میں صرف ”رکھنا“ نہیں بلکہ ”ہونا“ معلوم ہوتا ہے۔

جب ہم دوسروں کے متعلق حکم صادر کرتے وقت لفظ نیک استعمال کرتے ہیں مثلاً کہتے ہیں فلاں شخص نیک آدمی ہے تو اس وقت اس کی حالت مختلف ہوتی ہے ممکن ہے یہ حالت طبقاتی احساس سے پیدا ہوئی ہو یا ان افعال کی تعریف سے جو ہمیں فوراً پسند آجاتے ہیں۔ اس حالت میں یہ لفظ نیک شریف عمدہ یا قابل قدر کے مثل ہوگا، اس قسم کے تمام تعظیلات میں تغیر ہوتا ہے جس قدر یہ زبان خلق سے نکل کر اخلاقی اصطلاح بنتے جاتے ہیں معنی میں تغیر ہوتا جاتا ہے۔ ان سے اخلاقی اصطلاح کی حیثیت سے اول تو یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ہم محض خارجی افعال ہی کا نہیں بلکہ داخلی مقصد و سیرت کا لحاظ بھی کرتے ہیں دوسرے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہم جو حکم لگاتے ہیں وہ کسی ایک طبقہ کے رکن یا محض صاحب جذبات و احساسات نہیں بلکہ صاحب عقل و معاشرت ہونے کی بنا پر حکم لگاتے ہیں۔ اس لحاظ سے ہمارے اخلاقی احکام ایک عام معیار کے مطابق ہوتے ہیں۔ طبقہ کے احکام عام معیار کے مطابق نہیں ہوتے بلکہ اس میں طبقہ کا لحاظ کیا جاتا ہے۔

(۳) اجتماعی انفرادی مقاصد کا اختلاف

اجتماعی نظام سے کنارہ کشی عقل کی ترقی سے جماعت و فرد کے مابین ایک قسم کا اخلاقی اختلاف پیدا ہوتا ہے۔ ضمیر کا یہ فرض ہے کہ اجتماعی رسم در واج بہ

تنقید کرے ان کی ترویج کی وجہ دریافت کرے اور ان کی ظاہری شکل صورت پر نہیں بلکہ اصل اور روح پر عمل پیرا ہو سکیں وہ بعض اوقات اپنے اس فرض سے بچ کر ہٹ جاتا ہے اور محض داخلی و شخصی اخلاق کا دعویٰ کرتا ہے جو اجتماعی زندگی کے حالات سے اس قدر علیحدہ ہوتا ہے کہ رسم و رواج صحیح اخلاقی قیمت سے بالکل معاملاً معلوم ہونے لگتے ہیں ایسے موقع پر یہ خیال پیدا ہو جاتا ہے کہ نسخہ اخلاق ایک بالکل وجدانی شے اور صرف ضمیر پر منکشف ہوتا ہے اجتماعی حالات سے اس کو نہ مواہم ہوتا ہے اور نہ صورت۔ اخلاقی و اقتصادی قانونی درواجی کے مابین جس امتیاز و تفریق کا ذکر آچکا ہے اس کو بالکل کال سمجھ لیا جاتا ہے۔ رسوم و نظامات ان اخلاقی مطالبات کے لحاظ سے خارجی اور غیر متعلق ہی نہیں بلکہ مخالف معلوم ہونے لگتے ہیں جن کا احساس نصب العینی یا شخصی نقطہ نظر سے ہوتا ہے۔ اخلاق کا اس طرح کا نقل بالعموم ایسے زمانوں میں ہوتا ہے جب زندگی کے مختلف معیاروں اور طریقوں میں تضاد و م کی وجہ سے ان رسوم کے علاوہ جو قوت و حکومت سے منوائے جاتے ہیں اور سب باقی محو و منتشر ہونے لگتی ہیں۔ اس قسم کی حالت رومی شہنشاہی کے ابتدائی زمانہ میں بھی جب پہلے پہل حکومت باقاعدہ طور پر اپنے نقاحی حدود سے باہر نکلے تو اسے انہیں حالات سے دوچار ہونا پڑا اس وقت سلطنت مخالف و ناوافق دیوتاؤں، عقیدوں، معیاروں اور رسم و رواج کا ایک جوش زن مجموعہ بنی ہوئی تھی اس برہمی و احتمال عام کے دور میں خارجی نظم رومی قانون اور رومی انتظام کی بدولت قائم رہ سکا۔ لیکن شخصی اغراض و مقاصد اور طرز عمل کی تعبیر تمام تر افراد بذات خود کرتے تھے۔ عیسائی روایہ ابیوریہ تینوں سیاسی نظام کو اخلاقی نظام سے علیحدہ اور ایک اعتبار سے اس کے مخالف قرار دیتے ہیں۔ لوگ شخصی شعور کی طرف کنارہ کش ہو جانا چاہتے ہیں بعض صورتوں میں اس کنارہ کشی کے خیال کو اس قدر ترقی ہوتی ہے کہ لوگوں کو یہ خیال پیدا ہونے لگا کہ راست بازی اور دینداری صرف ترک دنیا کے جنگلوں میں زندگی بسر کرنے یا ہم خیال لوگوں کی علیحدہ جماعتیں قائم کر کے بچ رہنے سے حاصل ہو سکتی ہے غرض سب کی سب

راج الوقت اجتماعی میاروں اور عادتوں سے ذہنی و اخلاقی کنارہ کشی کی تعلیم دیر ہے تھے۔

انفرادی آزادی بعض حالتوں میں آزادی کا شعور ہوتا ہے۔ نئے شخصی حقوق کا دعویٰ کیا جاتا ہے۔ تعلیم کے نئے طریقے اور لذت کی نیکی نہیں ایسا دہوتی ہیں۔ انسان کو یہ محسوس ہوتا ہے کہ اب میں اپنی آپ غایت ہوں مجھ میں جو پہنچ اور استعدادیں موجود ہیں وہ مقدس ہیں اور یہی میرے عمل کے لئے حقیقی قانون بن سکتی ہیں۔ جو شے ان شخصی قوتوں کے کال عمل کو محدود کرتی ہے اور شخصی خواہشوں کو دباتی ہے وہ جبری اور از روئے اخلاق خلاف فطرت ہے۔ مرد و اجتماعی نظامات ممکن ہے کہ عملی طور پر ناگزیر ہوں لیکن اخلاقاً ان کو قابل استہسان نہیں سمجھا جاسکتا۔ شخصی کے لئے ان کا استعمال یا ان کی اصلاح ہو سکتی ہے جس طرح سے بعض لوگوں کا خیال ہے کہ اجتماعی و معاشرتی حالات اعلیٰ اخلاق کی بجا آوری سے مانع ہوتے ہیں اسی طرح سے بعض لوگوں کا یہ خیال ہے کہ یہ ہمارے جائز حقوق کے حاصل کرنے میں مانع آتے ہیں۔

اجتماعی میارات بعض انتہائی صورتوں میں انسان کو حقیقی فرائض یا مقام میں انقلاب سے کوئی تعلق نہیں پایا یہ اصول اخلاق کے لئے ناموزوں اور

غیر مناسب ہیں۔ اخلاقی زندگی دراصل ایک انفرادی معاملہ ہے اگرچہ بظاہر یہ اجتماعی حالات میں بسر ہوتی ہے لیکن دراصل مخالفت اجتماعی تعلقات سے نہیں ہوتی بلکہ نظامات و روایات سے ہوتی ہے جن کو انسان نا کافی خیال کرتا ہے۔ پس موجودہ اجتماعی اصول سے انسان کو خواہ اس میں بنا پر مخالفت ہو کہ اس کے نصب العین اس قدر بند ہیں جن کی جماعت عمل نہیں ہو سکتی یا اس بنا پر کہ ان ذاتی و شخصی دعوؤں کے لئے اس میں حصول کا موقع نہیں ملتا بہر حال یہ اجتماعی عادتوں کے بدلنے اور نئی عادتوں کے قائم ہو جانے کا باعث ہوتی ہے۔ فطری اخلاق ترقی کن جماعت کی علامت ہے جس طرح رواجی اخلاق جامد و ساکن جماعت کا نشان ہے۔ معیاروں کی ترمیم و اصلاح اسی طرح ہو سکتی ہے کہ

ان پر غور کیا جائے۔
 خانقاہ نشین عیسائی نظام اجتماعی زندگی سے کنارہ کش ہو جاتے تھے، مگر
 اس پر بھی مکمل جماعت اور خدائی حکومت کے قائل تھے۔ یہ نصب العین ایک حد تک
 موجودہ نظام کی اصلاح کے لئے دلیل راہ ثابت ہوا۔ رد اقبیس موجودہ معاشرتی
 تعلقات کو غیر ضروری خیال کرتے تھے، ان کا نصب العین عام و ہمہ گیر قومیت
 تھا۔ ان کی آرزو تھی کہ سارا عالم ایک شہر کے مثل ہو، اس پر ایک عام قانون
 حکومت کرے اور ہر صاحب عقل اس میں حاکم اور محکوم ہو، اس خیال کی بدولت
 ایک حد تک ان عدالتی اور انتظامی نظامات کا نشو و نما ہوا جو ان مقامی رسوم
 و روایات، قوانین اور معیارات سے زیادہ عالمگیر اور منصفانہ ثابت ہو گئے،
 جنہیں ان نظامات نے مٹا دیا تھا۔ انیسویں صدی کا نصب العین دوستی تھا۔ اسی بنا پر
 انہوں نے ایسے ہم خیال لوگوں کی انجمنیں قائم کیں جن کی یکجائی کا باعث نہ
 رائج الوقت قانون یا عقل کے عام قانون کی حمایت تھی اور نہ مذہبی خیالات
 و اعتقادات کی یکسوئی بلکہ اس کا سبب محض دوستی اور باہمی میل جول تھا۔ یوں از سر نو
 اجتماعی تفریق کے نئے مرکز پیدا ہو گئے۔

(۴) اسکے اثرات افراد کی سیرت پر

عام اثرات۔ اگر مشیہ نسل میں جن خاص اختلافات کا ذکر کیا گیا ہے، جب
 ان کو خاص تغیر یعنی خیال و عمل کی آزادی ذاتی ملکیت کے محرک
 قوت و لذت کی ہول توں کے ساتھ ملا کر دیکھا جاتا ہے تو وہ اختلافات سمجھ میں آجاتے
 ہیں جن کا آغاز باب میں ذکر کیا گیا ہے۔ ایک طرف تو اکتساب قوت و دولت
 اور احساس و اشتہا کے پیمانہ و تشفی کی فطری خواہش موجود ہے جو اپنی تشفی سے
 اور بڑھ جاتی ہے۔ دوسری طرف اخلاق میں رد و بر و امتیاز و تفریق پیدا ہوتی
 جاتی ہے جو انسان کو خارجی نظام اخلاق سے آزاد کرتی جاتی ہے اور اس کو اس

امر پر مجبور کرتی ہے کہ وہ اپنے پیروں پر کھڑا ہو، ورنہ گر پڑے۔ اس موقع پر یہ بات ذرا غور سے دیکھا جائیے کہ جن امور کا گزشتہ فصل میں ذکر کیا گیا ہے ان میں سے ہر ایک کا عمل کیسے ہوتا ہے۔

(۱) اخلاقی پہلو کو ایک جداگانہ عنصر کی حیثیت سے زندگی کے اور پہلوؤں سے علیحدہ کر لینے کا یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ بعض کم سنجیدہ اور کم بخت و طبیعت رکھنے والے افراد ادنیٰ و آوارہ زندگی بسر کرنے لگتے ہیں، ایسی وضع، اجتماعی فرائض تفریح یا ”ہنذیب“ جو سنجیدہ حقیقت سے معری ہو، وہ تجارت یا سیاست جس میں اجتماعی فوائد بالکل ملحوظ نہ رکھے گئے ہوں، بحال مشغلہ خیال کی جانے لگتی ہے ”خوش باش“ و ”شریف“ کو اب اپنے طبقہ کو دوسروں سے ممتاز کرنے کے لئے پیشہ جنگ اختیار کرنے کی ضرورت باقی نہیں رہتی، اب اس کو ایک ایسی جماعت مل جاتی ہے جو کسی طرح قوم کے لئے مفید ہوتا نہیں چاہتی بلکہ سیر و شکار میں اپنا وقت صرف کرتی ہے۔ ممکن ہے کہ اب ایک قانون معاشرت کے مختلف وبے شمار مطالبات ہیں اس قدر تنہا ہو کر اس کو بھی اس امر پر غور کرنے کا موقع میسر نہ آئے کہ وہ ایسی لا حاصل زندگی بسر کر رہی ہے۔

(۲) چونکہ ضمیری اخلاق کو اپنے تنقل کے لئے فکر ترقی اور عمیق تر مفہوم کی ضرورت ہوتی ہے اس لئے ظاہر ہے کہ اکثر لوگ کیوں اخلاقی مفہوم کے سمجھنے سے قطعاً قاصر رہتے ہیں۔ وہ یا تو قرار واقعی کو کشش نہیں کر سکتے یا عادت کا ترک کرنا ان کے لئے محال ہوتا ہے۔ رداجی اخلاق میں صرف رسم و رواج کا مشاہدہ کر کے ان پر کار بند ہونا کافی ہوتا ہے، جب رسم و رواج کی محض صورت رہ جائے اور حقیقت مفقود ہو جائے جب محض عادتیں باقی رہیں لیکن ان کی وجہ فراموش ہو جائے تو اخلاقی انداز پیدا کرنے کے لئے اعلیٰ درجہ کی بصیرت اور قوی محرک کی ضرورت ہوتی ہے۔ لہذا جب شخصی ماحول یا عام اقتصادی و اجتماعی حالات میں تغیر ہوتا ہے تو اکثر لوگ ان کے اصولوں کو سمجھنے سے قاصر رہتے ہیں۔ وہ یا تو قدیم فضائل و عادات ہی پر

اکٹھا کرتے ہیں یا ایک نسل پہلے کی راست بازی و دیانت کو اپنا مسلک قرار دیتے ہیں یہ معتاد بنے تکلیف اخلاق بسا اوقات ایسی نیکی و راست بازی کے مرادف ہوتا ہے جس کا موجودہ حالات سے کبھی تصادم نہیں ہوتا، ایسا شخص جو اپنے آپ کو اس بنا پر دیانت دار سمجھتا ہے کہ وہ نظامات کی خلاف ورزی نہیں کرتا، یا قدیم طریقوں سے لوگوں کو دھوکے نہیں دیتا وہ نقلی چیزوں اور دھوکے کے مال کی تجارت کو دیانت کے خلاف نہ سمجھے گا۔ یہی حال اس جماعت کا ہے جو تیشیں و غیر تیشیں سلمہ مثلاً خجروں اور بم کے گولوں سے تو قتل کو مذموم نہ سمجھتی ہے لیکن آہنی مشینوں اور گولہ کی سکانوں کے حوادث سے اپنے آپ کو بالکل بے تعلق سمجھتی ہے۔

(۳) فکری اخلاق میں جماعت سے جو تصادم ہوتا ہے اس کی بنا پر بعض تو عام سطح سے بہت زیادہ نیستی میں چلے جاتے اور بعض بلند ہو جاتے ہیں۔ عام اخلاقی نظام پر تنقید سے انسان پیغمبر بھی بن سکتا ہے اور فریسی (زادہ خشک م) بھی عملی و عمل سے بعض لوگ مسلم بھی بن سکتے ہیں لیکن زیادہ تر آوارہ گرد عیاش بن جاتے ہیں۔

وہ خرابیاں جو فکری تمدن کے ساتھ خرابیاں بھی بڑھتی جاتی ہیں۔ کچھ تو اس سطح پر پیدا ہوتی ہیں۔ سے خرابیوں کے مواقع بڑھ جاتے ہیں اور کچھ اس سے اجتماعی بے بسی کمزور ہو جاتی ہیں۔ اس کے علاوہ ایک اور وجہ بھی ہوتی ہے۔ جب انسان کسی فن کی اصل اور فطری تعلقات سے علیحدہ کر کے اس پر خصوصیت کے ساتھ توجہ کرتا ہے تو کل نظام و ممبر پریم ہو جاتا ہے۔ جو عمل پہلے مفید معلوم ہوتا تھا اب مضر معلوم ہونے لگتا ہے جو پیش اور پیمان کی خواہش ایک حد تک معمولاً ہوتی ہے۔ شکار و جنگ ہنر مند و تاجر کی مہارت یہ ایک مفید مہر عمل کا کام دیتی ہے۔ جب ہوش اور پیمان کی خواہش مقصود بالذات ہو جاتی ہے تو اس کا نتیجہ قمار بازی و فخر و توری کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے۔ یعنی جذبات و میلانات میں اس لئے قوت لذت رکھی گئی ہے تاکہ بقائے نسل ہو سکے لیکن جب اجتماعی ماحول سے علیحدہ

کر کے ان کو مقصود بالذات قرار دے لیا جاتا ہے تو یہ عیاشی بے حیائی اور ہرزہ گردی کا باعث ہو جاتی ہیں۔ حرص و ہر خوری بھی اسی قانون کی مثالیں ہیں۔ جب روسیوں کے اندر لڑائی کا جذبہ فنا ہو گیا تو سیاف کے تماشے بھی ذیل اور بزدلانہ بن گئے۔ برتر دہستر کی خواہش بھی ممکنہ شخص دوسری دنیا کی خواہش بن کر رہ جائے، جو اس دنیا کو اپنے شہر اور بدبختی ہی کی حالت پر چھوڑ دے جس قسم کی تصویریں بیلنرک نے اپنی بیل موسومہ "ظاہرہ انسانی" میں کھینچی ہیں ان سے جدید تمدن کے امکانات اس طرح سے ظاہر ہوتے ہیں کہ اگر بنان کے ذریعہ ان کے سمجھانے کی کوشش بھی کی جائے تو اس قدر خوبی سے سمجھ میں نہ آئے۔

تمدن جماعت میں ایک ایسا متحرک اخلاق عامل موجود ہوتا ہے جس کا قدم زندگی میں نام و نشان نہیں ہوتا۔ چونکہ معایب میں خاص طور پر کمال حاصل کیا جاتا ہے اور ان پر عمل درآمد ہوتا رہتا ہے اس لئے ان میں اقتصاد و سیاسی مفاد کی حیثیت پیدا ہو جاتی ہے۔ بری خواہشوں کو پورا کرنے کے لئے بڑی بڑی رقمیں صرف کی جاتی ہیں۔ مالی اغراض کی بنا پر ہی مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ان خواہشوں کو جہاں تک ممکن ہو تیز کیا جائے، یوں ایک طرح کی باقاعدہ تجارت شروع ہو جاتی ہے۔ سرکاری عہدہ دار خلاف قانون افعال سے جو فائدہ اٹھاتے ہیں، وہ انتخابات کے لئے عظیم الشان سرمایہ کا کام دیتے ہیں۔ جو لوگ انہیں کاروبار میں شریک یا اس سے مستفید ہوتے ہیں ان کی رائیں اس شخص کو مل سکتی ہیں جو قانون کے مقابلہ میں ان کی حفاظت کا ذمہ لیتا ہے۔

انہی جنس کے ساتھ خود غرضی و بے انصافی کے محرکات و مواعظ کا غالباً تعلقات

اگر مشتمل باب میں پوری طرح سے ذکر کیا جا چکا ہے جس قدر افرادیت و تفکر کا عام عمل تر فی کرتا جاتا ہے اسی قدر

انصاف و نا انصافی سے بے اعتنائی کرنا بلکہ غیر منصف بن جانا آسان ہو جاتا ہے جب سب کے سب مشترک زندگی بسر کرتے ہوں تو دوسروں کے ساتھ ہمدردی کرنا ان کے محرمات و ضروریات کو سمجھنا اور اپنے آپ کو ان کی جگہ پر رکھ کر ان کی حالت کا قیاس کرنا آسان ہوتا ہے۔ جب کہ دار خارجی ہوتا ہے تو سب ایک عام معیار کے مطابق رہ سکتے ہیں۔ شکار میں سب حصہ دار ہوں گے۔ اگر کسی کی ملکیت ہے تو ملکیت کا احترام کیا جائے گا۔ مذہبی رسوم کی پابندی کی جائے گی لیکن جس قدر معیار داخل ہوتا جاتا ہے۔ اسی قدر ہوشیار اور قسی القلب لوگوں کے لئے ہمدردی دشوار ہوتی جاتی ہے جب کسی کے ساتھ وہ مہربانی کی کوشش کرتے ہیں تو یہ مظلوم ہوتا ہے گویا وہ اس کے حال پر بہت ہی شفقت و کرم فرما رہے ہیں شریف رذیلوں سے مل کر اپنے دامن کو آلودہ کرنا نہیں چاہتے۔ دولت مند و بلند حوصلہ شہری سیاست میں شرکت سے انکار کرنے لگتے ہیں، بن لوگوں کو شریفانہ تربیت و دولت یا تعلیم حاصل ہوتی ہے انھیں جاہل مزدوروں میں تہذیب و اخلاق مفقود نظر آتا ہے اور وہ یہ کہنے لگتے ہیں کہ عوام کے ساتھ ہمدردی کرنا محض نصیب اوقات سے ہے۔ وہ طبقاتی اصطلاحات جو بعد میں اخلاقی قانون بن جاتی ہیں اسی رویہ کی مثالیں ہیں۔ آخر کار قیام آزادی و حقوق کا اخلاقی عمل حقوق طلبی کی طرف لوگوں کا رجحان پیدا کر دیتا ہے اور لوگ یہ کہنے لگتے ہیں کہ ہم اپنے حقوق کی نگہداشت کرتے ہیں دوسرے اپنے حقوق کی حفاظت کریں۔ کانٹ کا مقولہ ہے کہ ”جو نیکی اخلاق ایک ذاتی و شخصی معاملہ ہے اس لئے میں اپنے پردہ کی ترقی کے لئے کچھ نہیں کر سکتا“ اس مقولہ کی علم اخلاق میں وہی حیثیت ہوگی جو علم سیاست میں انفرادی افعال کے ساتھ حکومت کی طرف سے عدم تفرض کے اصول کی ہوگی اور گو کانٹ نے اس کو پورا نہ کیا مگر اس میں شک نہیں کہ یہ عقلی اخلاقیات کا بالکل فطری نتیجہ ہے۔ ”کیا میں اپنے بھائی کا نگہبان ہوں؟“ یہ سوال گروہی اور روایتی زندگی میں نہیں بلکہ فکری اخلاق ہی میں پیدا ہو سکتا ہے۔

تقریبی حوالہ پر ہم بالتفصیل بحث کر چکے ہیں، یہ بحث ہم نے
 اس لئے نہیں کی تھی کہ تمدن لازمی طور پر زیادہ خراب ہی
 ہوتا جاتا ہے بلکہ گزشتہ ابواب میں چونکہ ترقیوں کا ذکر کیا جا چکا ہے اس لئے
 تصویر کے دوسرے رخ کی طرف اشارہ کرنا ضروری تھا۔ اگر ہم خرابیوں کا
 ذکر نہ کرتے تو اس سے یہ ظاہر ہوتا کہ اب کوئی حل طلب مسئلہ باقی نہیں رہا۔
 اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ ارتقاء بالکل ایک ہی سمت میں ہوتا ہے تو زندگی میں
 کوئی اہمیت باقی نہ رہے۔ نئی دقتوں اور نئی خرابیوں کے دباؤ سے
 اخلاقی سیرت کا نشوونما اور اخلاقی ترقی ہوتی ہے، انفرادیت تن پروری
 اور ذاتی ملک کی خواہش کی بنا پر حکومتیں اور عدالتیں قائم ہوتی ہیں جو
 غریب و امیر کے حقوق کی حفاظت کرتی ہیں۔ تقیث و تناس سے صرف زہد
 رہبانیت ہی عالم وجود میں نہیں آتی جو یہ کہتی ہے کہ خواہشوں کا پورا کرنا شر
 میں داخل ہے بلکہ ان سے زندگی کے اصل مفہوم کا بھی انکشاف ہوا۔ ان کے
 ذریعہ سے عام عدالت کا مطالبہ بڑھ گیا۔ بیماروں اور مفلسوں کی اعانت
 ضعیفوں، محتاجوں اور قیدیوں کی امداد اور صہ ہانیک کاموں کے لئے
 ہزاروں انجمنیں قائم ہیں جو لوگوں کو دوستانہ تعامل کے لئے جمع کرتی ہیں۔
 اس امر کا روز افزوں مطالبہ کہ قانون سازی میں نئے عواطف عدالت کا لحاظ
 کیا جائے اس نو تعمیر عمل کا ایک جز ہے۔ اب جبکہ تمام فنون اور تمدن کے
 تمام خمرات روز بروز انفرادی محنت اور ہنر کے نہیں بلکہ اجتماعی محنت و ذہانت
 کے نتائج ہوتے جاتے ہیں، جب کہ شہری زندگی اس بات کی متقاضی ہو رہی ہے کہ
 لوگوں میں باہمی احتیاج زیادہ ہو، جب کہ اختلاف حالات کو خود علم و وسائل علم کی
 ترقی واضح تر کئے دیتی ہے تو خمرات زندگی کا کامل طور پر اجتماعی استعمال اور صحی
 ناگزیر و لازمی ہو جاتا ہے، یہ جذبات کی بنا پر نہیں بلکہ ضرورت اس بات کی داعی
 ہے کہ اجتماعیت بڑھتی جائے

(۵) اخلاقی امتیاز و اجتماعی نظام

جس محرک کا ہم نے ذکر کیا ہے اس میں دو عمل ساتھ ساتھ ہو رہے تھے

(۱) ابتدائی گروہ جس کی ایک طرف خاندانی اور دوسری طرف اقتصادی سیاسی مذہبی تعلیمی اور اخلاقی حیثیت تھی اب فنا ہو رہا تھا اور اس کی جگہ چند متماثل نظامات لے رہے تھے جن میں سے ہر ایک کی خصوصیت علیحدہ تھی (۲) اخلاق جس میں پہلے غور و فکر کی اس قدر کم گنجائش تھی کہ وہ ہر رسم و رواج میں سما سکتا تھا اب زیادہ تر شخصی اور ذہنی ہو گیا تھا اس کا یہ نتیجہ نکلا کہ بعض پہلے سے زیادہ سوچ سمجھ کر اور ارادی طور پر اخلاق کو اجتماعی تعلقات میں داخل کرنے کے جس سے ان کی سطح بلند ہو گئی اور بعض اجتماعی نظام کے علیحدہ علیحدہ طبقوں سے متاثر نہ ہوئے بلکہ جو کچھ اخلاق ان میں تھے اس کو بھی کھو بیٹھے اور یوں تمام اخلاقی قیود سے آزاد ہو گئے۔ اس کی بعض مثالیں ہم نہایت ہی اختصار کے ساتھ بیان کرتے ہیں کیونکہ تفصیلی بحث حصہ سوم میں آئے گی۔

خاندان کی تعین زیادہ تر مرتبہ کے لحاظ سے ہوتی تھی جب یہ ایک سیاسی معاشی و مذہبی وحدت کی حیثیت رکھتا تھا تو اس وقت اس کو ایک بڑی مدد حاصل تھی لیکن اس امداد کو خاندان کے اصل مقصد و غایت سے کوئی علاقہ نہ تھا۔ جب دیگر عناصر کو اس سے جدا کر لیا گیا اور خاندان کو ارادی بنیاد پر قائم کیا گیا اس وقت اس کی اہلی اہمیت ظاہر ہوئی۔ زن و شو کی باہمی تکمیل و محبت اور بچوں کے ساتھ شفقت و دلنشانی کو تنہا وہ تمام بار برداشت کرنا پڑا جو پہلے متعدد تعلقات پر منقسم تھا اس اصول پر جو خاندانی زندگی کی اعلیٰ تئیں پہنچا رہی تھی وہ یقیناً قدیم صورتوں سے کہیں بہتر ہیں لیکن انتخاب و پسندیدگی کی شادی کی دشواریاں بھی ظاہر ہیں جب انسان نہ شخصی محبت کا طالب تھا اور نہ اس کا وہم بھرتا تھا یا جب بیچ و شر کے ذریعہ شادی ہوتی تھی تو اس وقت ممکن ہے ایسی شادی میں وہ تمام فوائد موجود ہوں جو اس زمانہ کی ذہنی و تمدنی حالت میں حاصل ہو سکتے تھے جب اس پرشتہ کی اصل خصوصیت صرف رضا و محبت ہی رہ گئی تو ان دونوں کے بغیر شادی (کو اس کو کتنا ہی مقدس و محترم کیوں

نہ بنادیا جائے) لازمی طور پر اخلاقی منزل کے مرادف ہوگی، اگر یقین کی پندیدگی کو اس تعلق کی بنیاد قرار دیا جائے تو اس میں یہ وقت پیش آتی ہے کہ اس امر کا یقین نہیں ہوتا کہ ارادہ کافی طور پر مستقل و مضبوط ہے اس پر پوری طرح سے غور بھی کر لیا گیا ہے اور جذبہ محبت اس قدر گہرا ہے کہ یہ اس تعلق کو دائمی بنادینے کے لئے قدیم زمانہ کی تمام تہذیبوں سے بے نیاز کر دے گا۔ خاندان کے علیحدہ ہو جانے سے اولاد کے تعلق جو ذمہ داری بڑھ جاتی ہے، وہ مضر بھی ہو سکتی ہے اور مفید بھی۔ کیونکہ چھپاؤ و خفیہ اقتصادی اسباب کی بنا پر اپنی اولاد کو مار ڈالتے تھے وہاں شاید کبھی کبھی خاندان نے کم سنی کی ضرورت کی نسبتاً شاگستہ خود غرضی و سنگدلی کو روک رکھا ہو جسے جدید جمعیت جائز رکھتی ہے۔

اقتصادی و صنعتی پہلو | جب اقتصادی پہلو خاندانی، مذہبی اور نفس کے نزدیک اخلاقی پہلو سے بھی علیحدہ ہو گیا تو اس پر سے بعض سخت قیدیں اٹھ گئیں، اس نے اپنی بعض اخلاقی پیچیدگیوں کو سلجھایا، اقتصادی تعلقات کی بنا پر دیانت داری، قول کی پابندی، سیرت کا تسلسل و ثبات یہ امور پیدا ہوئے جو اخلاقی نقطہ نظر سے اہم ہیں مثلاً جدید تجارت ترک حے تواری کا ایک موثر ذریعہ ہے، یہ ان مجالس سے کہیں زیادہ کارگر ہے جو ترک حے نوشی کی تعلیم کے لئے قائم کی جاتی ہیں۔ اقتصادی و صنعتی عمل کے اور فوائد بالکل ظاہر ہیں لیکن تجارت کے لئے جس قسم کی دیانت کی ضرورت ہوتی ہے وہ بالکل اصطلاحی اور محدود ہوتی ہے بعض چالاقوں میں سامان تجارت میں آمیزش اس دیانت کے منافی نہیں ہوتی۔ علیہذا سرکاری عہدہ داروں کے ساتھ ناجائز معاملات اس کے منافی نہیں ہوتے۔ فوائد کا اندازہ جب صرف مالی بنیاد پر کیا جاتا ہے تو دائرہ عمل کا ایک بڑا حصہ اخلاقی بندش سے آزاد ہو جاتا ہے۔ یہ اصول کی تجارت تجارت ہی کی طرح ہو سکتی ہے ہر ایسے فعل کو جائز کر دینا ہے جو تجارتی معیار کے اعتبار سے ماحول اعتبار نہیں ہوتا۔ اگر اخلاقی قیمت بھی اور مزا محبت سے برابر کام نہ لیا جاتا رہے تو کیا عجب ہے کہ تمام غایات و معیارات اقتصادی

مذہب ہی بن کر نہ رہ جائیں۔ ان وظائف کو رشتہ داری کے تعلق سے علیحدہ کر لینے کے قانون حکومت۔

یہ معنی ہیں کہ افراد میں فرض و اقترار اور حقوق آزادی کا شعور بہت درجہ پیدا ہو گیا ہے ان کی علیحدگی سے قانون کی ہمہ گیری و ناظر فداری قائم رہ سکتی ہے۔ قانون کی ہمہ گیری ایک ایسی شے ہے جس سے اس امر کا یقین ہو سکتا ہے کہ حاکموں اور تافھیوں کی ذہانت و نیت کے تغیرات کے باوجود جماعت کے حکم کی تعمیل ہو سکے گی۔ اخلاق و قانون کی باہمی تفریق سے نفع و نقصان دونوں ہوتے ہیں۔ خارجی افعال کی ایک خاص قسم کو جسمانی قیود و تکلیفات کے لئے علیحدہ کر لینے کے یہ معنی ہوتے ہیں کہ داخلی خیال اور مقصد کے بڑے حصہ کو آزاد اور ذہنی معیارات و قیود کو کردار میں بہت ہی راسخ ہو جانے کا موقع دیا جا رہا ہے۔ آزادی خیال و اعتقاد اور اخلاص و کمال ذمہ داری اس تفریق کے طالب ہوتے ہیں، لیکن اس کے معنی یہ بھی ہیں کہ ایک ایسے عام قانون کو ممکن کیا جا رہا ہے جو اگر سب سے زیادہ روشن خیال اور عادل ضمیر کی سطح تک نہیں پہنچتا تو ادنیٰ ضمیر کی سطح سے یقیناً بہت بلند ہوتا ہے کسی حکم کو ایک عام قانون بنادینے سے خود میرت بلند و استوار ہو جاتی ہے اور یہ صرف اس صورت میں ہو سکتا ہے جب انفرادی کردار کے داخلی پہلو کو الگ کر دیا جائے۔ قانون اور انصاف کے مابین کثیر الوقوع تقابل نے حقائق و حقی پر عملی امور کو ترجیح دیدی، وہ قدامت پسندی جس کی وجہ سے والٹیر و کلاؤ کو قدیم و حشیانہ رسم و رواج کے محافظ کہتا تھا اور سب سے زیادہ کامیابی جو قانون کی مدد سے ہر طرح کے ظلم و استحصالی بائجہ طبقائی استفادہ حتیٰ کہ عدالتی عمل کے جواز پہ لوگت میں حاصل ہوتی ہے یہ امور مسلسل اس خیال کی تصدیق کرتے رہتے ہیں کہ تمام نظامات کے اندر دووں طرح کے امکانات موجود ہیں، دیگر امور میں حکومت کے اندر بھی اسی قسم کے امکانات نظر آتے ہیں۔ ابتداءً رعایا کو جبر و ظلم سے اپنی حفاظت کرنا پڑتی تھی لیکن اب

سیاسی شین سے ذاتی مفاد کے لیے کام لیا جاتا ہے، دائمی بیدار مغزی صرف آزادی نہیں بلکہ ہر اخلاقی نفع کی بھی قیمت ہے۔
 مذہبی زندگی۔ جب مذہب رشتہ دارانہ، اقتصادی و سیاسی تعلقات کی متابعت سے آزاد ہو جاتا ہے تو اس کو نسبتاً زیادہ

شخصی و انفرادی بن جانے کا موقع ملتا ہے۔ جب انسان کا مذہبی رویہ بیدارشی طور سے متعین نہیں ہوتا، جب عبادت اقتصادی اغراض سے اس قدر وابستہ نہیں ہوتی، جب صرف مذہبی بے نصیبی نہیں بلکہ مذہبی آزادی بھی موجود ہوتی ہے، تو مذہب کا مفہوم شخصی و روحانی حیثیت سے نظر آتا ہے۔ رشتہ و قرابت کا خیال لاہوتی اُتوت کے درجہ تک ترنی کر جاتا ہے، اب اس امر کا یقین آنے لگتا ہے کہ حضرت ایوبؑ خدا کی اطاعت بے غرض کیا کرتے تھے، ایمان اور تزکیہ قلب مجسٹریوں یا قانونوں کے ذریعہ سے حاصل نہیں ہو سکتا۔

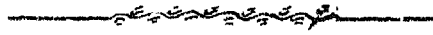
مذہب کا عام ہو جانا بھی کچھ کم مفید بات نہیں جس حد تک مذہب کا گردہ سے تعلق ہوتا تھا اس حد تک یہ یہودی و غیر یہودی، یونانی و وحشی اپنے گردہ اور دوسرے گردہوں کے مابین امتیاز پر زور دینے کی طرف مائل ہوتا تھا، لیکن جب اس گردہ ہی مذہب کی جگہ عام مذہب نے لپی تو اسرائیلی حکومت کی جگہ خدائی حکومت کا منتقل ہو گیا۔ اب اخوت خاندان اور قوم کے حدود سے تجاوز کرنے لگی۔ فردن و سطحی کے پر آشوب زمانہیں قوی کو قابو میں رکھنے میں اور بد سر بیکار قبائل و اقوام کی دشمنی کے کم کرنے میں کلیسا نے بڑی کوشش کی۔ "خدائی امن" صرف ایک دور دست نصب العین کی علامت نہ تھا، بلکہ یہ درحقیقت امن و سکون کا باعث تھا، اس میں شک نہیں کہ سب کو ایک مذہب کے پابند کرنے میں جبر سے کام لیا گیا، لیکن جس قدر یہ تعقل واضح ہوتا گیا کہ مذہب ایک روحانی تعلق کا نام ہے اسی قدر یہ رجحان بڑھتا گیا کہ مذہب کو منتشر کرنے والی کچھ بجائے ایک متحد کرنے والی قوت ہونا چاہیے اگر کوئی مذہب عالمگیر ہو گا تو اس کی وجہ اس مذہب کی عالمگیر

کشش ہوگی اور جس حد تک اس میں عالمگیر کشش ہوگی اسی حد تک علوم و فنون کی طرح اس کی عالمگیر پہروی بھی ہوگی۔

مذہب و اخلاق میں کب سے اختیار ہوا، اس کا مہرغ لگانا دشوار ہے کیونکہ اخلاق کے اکثر خصائص کی وضاحت مذہب ہی کے ذریعہ سے ہوتی ہے، اخلاق کا داخلی اور ارادی پہلو قانون اور عام رائے سے ممتاز اور علو پر ہوتا ہے لیکن یہ پہلو اکثر اوقات حاضر و ناظر خدا کے تعقل سے ترقی کرتا ہے انسان کو ظاہر کو دیکھتا ہے لیکن خدا دل پر نظر رکھتا ہے اس خیال کی بخوانی ادبیات میں دنیا میں افلاطون اور شکسپیئر کے یہاں نظر آتی ہے ادنیٰ اور اعلیٰ منافع کا امتیاز ایک ایسے عالم کے تعقل سے واضح ہوتا ہے جس میں نہ گناہ ہے نہ الم بلکہ ابدی رحمت اور ابدی زندگی ہے۔ سیرت کے نصب العین جب مقدس اور برگزیدہ ہستیوں کی شکل میں موجود ہوتے ہیں تو ان کی محبت احترام و طاعت بدرجہ غایت کی جانی ہے ایسی جماعت جس میں محنت و انصاف و زندگی کے قانون بن جاتے ہیں وہ جب خدائی حکومت کے خیال سے دوچار ہوتی ہے تو اس میں اختیار و جوش پیدا کرنے کا امکان بلکہ اس کی موثر قوت زیادہ نظر آتی ہے لیکن ان تمام مثالوں میں مذہب اخلاق سے متما یز ہو کے نہیں بلکہ اخلاق کی بدولت تبدیل یافتہ شکل میں متشخص مثالوں اور صورتوں میں نظر آتا ہے مذہبی نشوونما کی دو ممکن صورتیں عبرانی و یونانی مذاہب میں نظر آسکتی ہیں۔ بنی اسرائیل کے یہاں مذہب اخلاقی میساروں کو اختیار کر کے خود بالکل اخلاقی بن گیا۔ چنانچہ اس قوم کے پیغمبر صرف بشوایان مذہب نہ تھے بلکہ اخلاقی مصلح بھی تھے۔ مگر یونان میں بعض مشرک کی کشش کے باوجود مذہبی تعلقات میں سر جوش نہ ہوئی اس لئے ان کی نوعیت تو ہمارے شورش جذبات اور جدوجہد کی ہوئی اور اخلاقی نے اپنے لئے علوہ راستہ نکال لیا۔ بالفضل مذہب کے لئے یہ سوال درپیش ہے کہ آیا وہ جدید اخلاقی قیمتوں میں علم کے جذبہ تلاش حقیقت اور اس انسانی قدردانیت کو اپنے اندر جگہ

دے سکے گا جو اعلیٰ اجتماعی انصاف کی طالب ہے۔
 مذہب و اخلاق دونوں کو دار انسانی کو منضبط کرنا چاہتے ہیں
 اور دونوں کو دار انسانی کی قیمت کو بڑھاتے ہیں اس لئے دونوں کے
 نقطہ نظر کو واضح کر دینا مناسب ہے ورنہ ہمیشہ متفرق ہوتا ہے کہ
 انسانی زندگی غیر محسوس قوی یا کمالات سے کوئی نہ کوئی تعلق رکھتی
 ہے یہ تعلق خواہ اسی طرح اجتماعی ہو جیسے رشتہ دار دوست یا رفیق کا
 تعلق ہوتا ہے یا اس کی نوعیت اس تعلق کی طرح سیاسی ہو جو حاکم و
 محکوم میں پایا جاتا ہے یا اس کی وہ حالت ہو جو احتیاج کے باہمی تعلق کی
 ہوتی ہے یا اس کا وہ رنگ ہو جو لاہوتی میں کسی ناقص و جزئی کے
 لئے زیادہ کامل و کلی مفہوم کی تلاش کا ہوتا ہے۔ اعتقاد کی حیثیت
 سے مذہب قوت حکمت نیکی و عدالت کے ان تمام نقیب العینوں کو
 حقیقی و نور تسلیم کرتا ہے اس کے برعکس اخلاقی ہر تعلق غیر محسوس
 ہستیوں اور کمالات کی حقیقت سے نہیں بلکہ اسے انسان کے ایسے اغراض
 و مقاصد اور تعلقات سے سروکار ہوتا ہے جو انسان اپنے انباتے میں
 کے ساتھ رکھتا ہے۔ مذہب کے اعتبار سے ضمیر خدا کی آواز ہو سکتا
 ہے، لیکن اخلاقی نقطہ نظر سے اس کی اساس ذکر سے تعبیر ہو سکتی
 ہے۔ اخلاقی قانون کو ایسے قانون کی حیثیت سے دیکھنا چاہئے جس کو
 ہم کم از کم ذہنی طور پر پسند کر سکتے ہوں، اس کے یہ معنی ہیں کہ ہم اس پر
 تنقید بھی کر سکتے ہوں جس فرق کو مذہب خدا اور دولت دنیا اور
 آخرت کے امین انتخاب سے تعبیر کرتا ہے اس کو اخلاق خیر و شر
 خطا و صواب کے نصب العین فوائد اور فکر کی خواہشوں کے تقابل سے
 تعبیر کرے گا، مذہب کی طرح اخلاق اپنے پیروکاروں کے متعلق یہ خیال نہیں کرتا
 کہ خدا نے ان کو ہمیشہ کے لئے وضع کر دیا ہے، بلکہ وہ اصول کے دریافت
 کرنے کی کوشش کرتا ہے، وہ اشخاص کے قالب میں اپنے نصب العینوں
 کو ظاہر کرنے کے بجائے ہمیشہ ان کو از سر نو مرتب کرتا رہتا ہے یہ مذہب

ہی دعویٰ کر سکتا ہے کہ دنیا پر خدا حکومت کر رہا ہے اس لئے دنیا کی جو
 حالت ہے اچھی ہے۔ لیکن اخلاق کو بحیثیت اخلاق شرعیہ علیہ حال کرنے
 کی کوشش میں مصروف رہنا چاہیے اسے نصب العین کو کہ دائرہ عمل میں منتقل
 کرتے رہنا چاہیے اسے فطری نظم میں اخلاقی و اجتماعی رنگ پیدا کرتے
 رہنا چاہیے۔



باب

اخلاقی صورت حال

حصہ دوم اور باب ہذا کا مقصد

حصہ اول میں ہم نے اخلاق کی تاریخ بیان کی تھی اب ہم
تکرمی اخلاق کی نظری تحلیل کرنا چاہتے ہیں اس وقت ہمیں
یہ دریافت کرنا ہے کہ (۱) کو دار میں وہ کون سی شے ہے
جس کی وجہ سے ہم کو دار کو نیک و بد یا راست و ناراست کہتے ہیں (۲)
نیک و بد یا راست و ناراست سے ہماری مراد کیا ہے (۳) ہم کس بنیاد پر
کو دار کے نیک و بد یا راست و ناراست کا فیصلہ کرتے ہیں لیکن سب سے
پہلے ہم کو اخلاقی صورت حال کی تحقیق کر لینا چاہیے کیونکہ بعض وقت ہم کو دار
کو نیک و بد یا راست و ناراست کہتے ہیں اور بعض وقت صحیح و غلط
یا سلیقہ و بے سلیقہ حسن و قبح وغیرہ یہ صحیح ہے کہ ایسے مواقع پر بھی ہم
کو دار کو راست و ناراست کہہ سکتے ہیں لیکن اس وقت ہمارا نقطہ نظر دوسرا
ہوگا۔ فرض بالفصل ہمیں اس صورت حال کے امتیازی اوصاف معلوم کرنا ہیں
جس کو ہم نمایاں طور پر اخلاقی سمجھتے ہیں کیونکہ ہم لفظ اخلاق کو جن وسیع معنوں
میں استعمال کرتے ہیں ان کے دائرہ میں بد اخلاقی بھی شامل ہوتی ہے
ان وسیع معنوں کے لحاظ سے اخلاق کا صحیح مقابل بد اخلاقی نہیں بلکہ
عدم اخلاق ہے۔

اخلاقی صورت حال
اور ارادہ

یہ شخص تسلیم کرے گا کہ وہی صورت حال اخلاقی کہلا سکتی ہے جس میں انسان کو اپنے ارادہ سے کام لینے کا موقع ہو۔ ارادوی افعال کی بعض خصوصیات ارسطو کے منقولہ بالا (صفحہ ۱۲) قول میں آچکی ہیں کسی فعل کو ارادی اس وقت کہا جاسکتا ہے جب اس کے فاعل کو یہ معلوم ہو کہ میں کیا کر رہا ہوں اس کو اپنے اس فعل کا کچھ نہ کچھ اندازہ ہو۔ وہ خواب گر و مجبوظ الحواس فانی العقل یا نادان بچہ نہ ہو۔ بیش نظر کام کے متعلق اس کی کوئی نہ کوئی خواہش، آرزو یا پسند نہ ہو۔ بالفرض ایک شہزادہ شخص زبردستی زید کے ہاتھ سے تیسرے شخص پر بندوق مہر کرادے تو زید کا یہ فعل ارادی نہ ہوگا، کیونکہ زید کو اگرچہ اپنے بندوق مہر کرنے کا علم ہوگا لیکن اس فعل کے سرزد ہونے میں اس کے ارادہ کو سرمو دخل نہ ہوگا، البتہ اگر زید سے یہ کہا جائے کہ فلاں شخص کو اس بندوق سے متسلل کر دو ورنہ اپنی جان سے ہاتھ دھو اور وہ متسلل پر آمادہ ہو جائے تو اب اس فعل کی نوعیت جداگانہ ہوگی۔ اس میں شک نہیں کہ زید اب بھی یہ حرکت بادل نا خواستہ کرے گا تاہم وہ جو کچھ کرے گا اپنے ارادہ سے کرے گا اس لئے کہ ہمارے فیصلہ پر اس خاص حالت کا اثر بیڑے لیکن ہم اس کے اس فعل کو دائرہ اخلاق سے خارج نہیں کر سکتے۔ اسے منطوق کا یہ خیال ہے کہ فاعل کے تمام ارادوی افعال سے اس کی طبیعت کا کم و بیش متسلل رجحان ظاہر ہونا چاہیے، علی ہذا ارادی افعال اور فاعل کی سیرت میں فی الجملہ تعلق ہونا چاہئے لہذا اس کے یہ معنی نہیں کہ سیرت ایک تیسری چیز سے بلکہ صرف اس پہلو کو واضح کرنا مقصود ہے جو خواہش اور غور و فکر کے مفہوم میں موجود ہے۔

غور و فکر سے بعض وقت بچوں اور بوڑھوں دونوں کے افعال خالی ہوتے ہیں تاہم بچوں کی یہ نسبت بوڑھوں کے افعال میں ارادہ کا پہلو غالب سمجھا جاتا ہے، بچوں کا خیال سطحی اور عارضی ہوتا ہے، ان کے افعال جلی خواہش یا اتفاقی اسباب مثلاً وہم، تنوں، اتفاقی تاثر یا محض خیال

کا نتیجہ ہوتے ہیں، بوطرحوں کی بعینہ یہ حالت تو نہیں لیکن ان کے اکثر کاموں کی بنیاد بھی زیادہ تر غور و فکر کے بدلہ میلان طبع پر ہوتی ہے، یہ میلان طبع گزشتہ غور و فکر اور پسند کا ہنر ہوتا ہے جو عادت بننے سے از خود ظاہر ہونے لگتا ہے، مختصر یہ کہ سیرت سے مراد وہ گزشتہ فکر و خواہش ہے جو ارادی افعال کی تہیں مضمر ہو خواہ ان دونوں کو عالم وجود میں آئے زمانہ زیادہ گزرا ہو یا نہ۔

ارادی افعال اور اب اگر ہم ارادی افعال کی باقاعدہ تعریف کرنا چاہیں
 اخلاقی حکم تو یہ کہنگئے کہ ارادی افعال وہ ہیں جن کے پردہ میں فاعل کی سیرت نظر آئے۔ کسی فعل کے اندر سیرت کے موجود

ہونے یا نہ ہونے کا اندازہ غور و خواہش سے ہو سکتا ہے۔ لیکن یہ دونوں سیرت بھی بالفعل و براہ راست اور بھی عادت کے رنگ میں نظر آتے ہیں۔ ہر ارادی فعل پر اخلاقی نقطہ نظر سے غور کرنا ضروری ہے۔ ہم بعض ارادی افعال کو صرف کمال لطف یا ذہانت کی نظر سے دیکھتے ہیں حتیٰ کہ بجا و بجا کا خیال بھی ذہن میں آتا۔ اس کے برعکس بعض غیر اختیاری افعال کو بھی بجا و بجا سمجھتے ہیں مگر ہمیں جس شے کی تلاش ہے وہ انہی دونوں سرحدوں کے بیچ نہیں کسی نہ کسی جگہ موجود ہے اس لئے ہم دوسرے قسم کے واقعات سے اپنی تحقیقات کی ابتدا کر سکتے ہیں۔

(۱) ہر اچھی یا ٹھیک چیز افراط نہیں۔ ٹھیک نہیں گھڑی غلط ہے، روٹی یا زمین بری ہے۔ روپیہ خراب ہے، تو ان چیزوں کو ان کے پسندیدہ

یا ناپسندیدہ نتائج کی نظر سے دیکھتے ہیں۔ لیکن اچھا نہیں یعنی اپنا کام نہیں دیتا۔ روپیہ خراب ہے یعنی لین دین کے مشروف کا نہیں گھڑی غلط ہے یعنی وقت ٹھیک نہیں دیتی۔ غرض ایسے مواقع پر ہر شے کے نفع یا نقصان کے لحاظ سے اس کو اچھا یا برا کہتے ہیں۔ لیکن بے جان چیزوں

کی نفع بخشی یا نقصان رسانی میں ان کے قصہ دارانہ کو دخل نہیں ہوتا۔ اگر ہم یہ سمجھتے ہیں کہ بری ہوا اپنے نقصان سے واقف یا اس پر خوش ہے تو ہم اس کی طرف ایک اخلاقی صفت منسوب کرتے ہیں گو باہم ان گلوں کے ہتھیال میں ہو ہوا کو خوش رکھنے کی تدبیریں کیا کرتے تھے۔ اس لیے جن چیزوں سے ہمیں نفع یا نقصان پہنچتا ہے ان کی دو قسمیں کر دینا چاہئیں۔ ایک وہ جن کے نفع یا نقصان پہنچانے میں قصہ و خواہش کو دخل ہے دوسری وہ جن سے نفع یا نقصان ان خود پہنچ جاتا ہے۔

(۲) حیوانی کردار کی آئیے ذرا دیر کے لیے حیوانی کردار پر غور کریں۔ ہم کہتے ہیں کہ فلاں کتنا پہرہ خوب دیتا ہے یہ گھوڑا زمین سواری میں اچھا چلتا ہے ان دونوں صورتوں میں ہم حیوانی کردار کے حسن و قبح کا فیصلہ اپنے فوائد کے نقطہ نظر سے کرتے ہیں۔ صرف اتنا ہی نہیں بلکہ اسی اصول پر جانوروں کو تربیت دیتے ہیں۔ تربیت صرف جانوروں کی ہو سکتی ہے۔ ہم نئی گھڑی بنا سکتے ہیں۔ اگر ٹوٹ جائے تو اس کی مرمت کر سکتے ہیں مگر اس کو تربیت نہیں دے سکتے کیونکہ تربیت میں حیوانی میلانات کی ضرورت ہوتی ہے۔ ہم جس جانور کو اپنے حسب مرضی کام کے لیے تیار کرنا چاہتے ہیں اس کے شعور کی انداز اور رد عمل سے کام لیتے ہیں۔ یہی سپاہیہ کہہ سکتے ہیں کھلاتے ہیں کبھی دھمکاتے ہیں کبھی واقفی سر دیتے ہیں، مگر کسی نہ کسی طرح اپنے حسب و خواہ کام کرنے کی اسے عادت ڈالتے ہیں۔ اگرچہ ہم جانور کے تہنجات میں رد و بدل ہیں مگر اس کے طرز عمل میں تربیت کر لیتے ہیں لیکن اس سے کاموں کو اخلاقی نقطہ نظر سے نہیں دیکھتے کیونکہ ہم اس کو صرف اپنے مقصد کا ذریعہ سمجھتے ہیں۔ مثلاً جب ہم کہتے کو شکار کھینا سکھا دیتے ہیں تو یہ نہیں سمجھتے کہ ہم نے اس میں خوب و خوب کی تہنیز پیدا کر دی جس سے وہ آئندہ کام لیتا رہے گا، بلکہ خیال کرتے ہیں کہ ہم نے اسے شکار کی عادت ڈال دی ہے جس کی وجہ سے اب اسے اور کاموں کی بہ نسبت شکار میں زیادہ لطف آنے لگا ہے۔

بقول جیمس "یہ بہت ہی مشتبہ ہے کہ ہماری طرح کتنا بھی آپ کے ناراض ہو یا آپ کی کسی شے کے مضید ہونے کو اصولی طور پر سمجھ سکتا ہو۔ وہ غریب جو بچہ کرتا ہے اس لئے کرتا ہے کہ بیرونی محرکات سے اس کے اندر تہنجات پیدا ہو جائے ہیں۔ جب اس قسم کے محرکات جمع ہو جاتے ہیں تو کام کرنے لگتا ہے اس کا دل چاہنے لگتا ہے اگرچہ یہ اس کے خیال میں صحیح نہیں ہوتا کہ میں فلاں کام کیوں کر رہا ہوں" ورنہ اگر شکاری کہے کہ یہ معلوم ہو کہ میرے شکار کرنے سے کیا فائدہ ہوگا، اسی فائدہ کے خیال سے وہ شکار کرے اور اس شکار سے اس کے دل کو تسلی ہو تو وہ اپنی خدمت ہی نہیں بلکہ اخلاق کے لحاظ سے بھی اچھا ہوگا۔

انسان کے غیر اخلاقی | خود انسان کے بہت ایسے افعال ہیں جو وہ کسی نہ کسی افعال کے لئے کرتا ہے ایسے ان کا شمار اخلاقی افعال میں نہیں ہوتا کہ دارمیں جو تھائی زندگی کا نام ہے بلکہ

ایک حیثیت سے پوری زندگی کا نام ہے انسان کی زندگی کا جتنا حصہ شعور کی حالت میں گزرتا ہے وہ کسی نہ کسی مقصد کی فکر میں بسر ہوتا ہے وہ اسی ادھیڑ میں لگا رہتا ہے کہ کوئی عقلی، جذباتی یا عملی ذرائع اختیار کر دے جن سے میرا مدعا حاصل ہو سکے۔ اسی کا نام کر دار ہے مگر ہر کر دار میں اخلاقی پہلو کا جو وہ ہوتا ہے درمی ہیں، جیسا کہ حال میں خیال کیا گیا ہے اختیار پر پڑھنے یا کھانا کھانے کو اخلاق سے کوئی سروکار نہیں ہوا ہے لئے کمرہ کی کھڑکی کھولنے یا ٹھنڈک کے وقت گرم کمرے پہن لینے میں کوئی اخلاقی پہلو تسلیم نہیں کیا جاتا حالانکہ یہ دونوں کام کر دار کی شکلیں ہیں، (اسپینسر اصول علم الاخلاق جلد صفحہ ۱۰) مختصر یہ کہ گو اس طرح کے افعال کی ایک غرض ہوتی ہے جس کے حصول کے لئے انسان دواؤں دوش اور مناسب تدابیر اختیار کرتا ہے مگر بائیں ہر وہ اخلاق کے دائرہ سے باہر ہوتے ہیں۔

اخلاقی پہلو کا آغاز۔ کر دار میں اخلاقی پہلو کیسے پیدا ہوتا ہے؟ اس بحث کا

اسنسر ہی کے ایک اور اقتباس سے شروع کرنا بہتر ہے۔ "جیسا میں ابھی کہہ چکا ہوں معمولی کردار کا بڑا حصہ اخلاقی حیثیت سے غیر متعلق ہے۔ آج میں ابشار نامک جلوں یا سمندر کے کنارے پہلوں۔ اس سوال کا اخلاق سے کوئی تعلق نہیں۔ اگر ابشار نامک جاؤں تو کدھر سے جنگل پہلے کے یا افتادہ زمین سے؟ اس بحث کو بھی اخلاق سے کوئی سروکار نہیں البتہ اگر میرے سامنے ایک دو بیت جو جس نے سب اعلیٰ دیکھا تو اور ابشار نہ دیکھا تو اب میرا فیصلہ اخلاقی حیثیت سے غیر متعلق نہ ہو گا میری ہذا اگر مجھے یہ ڈر ہو کہ میں سمندر کے بدلے ابشار یا افتادہ زمین کے بدلے جنگل سے گیا تو اتنا تحکک جاؤں گا یا اتنی دیر ہو جائیگی کہ فساداں شخص سے متاثر رہ وقت پر نہ ل سکوں گا تو اب میرے فیصلہ میں ایک دوسری حیثیت سے اخلاقی پہلو پیدا ہو جائے گا۔ اس اقتباس میں کہ وادی کی دو صورتیں بیان کی گئی ہیں ان دونوں صورتوں میں انسان ایک مفید نتیجہ کے خیال سے کام کے لئے آمادہ ہوتا ہے بلکہ اس مفید نتیجہ کو پیش نظر رکھ کے کام کرتا ہے لیکن اس کے باوجود ان دونوں صورتوں میں بڑی فرق ہے ان میں سے ایک صورت میں تو مفید نتیجہ ہی مقصود بالذات ہے البتہ اس کے ذریعہ حصول کے انتخاب کا سوال درپیش ہے۔ اس لئے یہ کہ دار کی وہ قسم ہے جس میں اگرچہ فائدہ کی ضرورت دیکھا جائے کام کیا جاتا ہے لیکن اس کے باوجود ہم کہ دار کو اخلاقی کردار نہیں کہہ سکتے۔ یہ حالت اس وقت پیدا ہوتی ہے جب صرف ایک نتیجہ ملحوظ خاطر ہوتا ہے اور بقیہ نتائج سے قطع نظر کر لیا جاتا ہے۔ اس صورت میں زیر غور معاملہ کا تعلق مذاق طبع، حسن تدبیر، کفایت شعاری یا مصلحت اندیشی سے ہوتا ہے۔ منزل مقصود ایک اور راستہ لیتی ہوئی ہیں ہر راستہ کے منزل مقصود تک پہنچانے کا یقین ہوتا ہے ہر چند راستوں میں سے ایک کے انتخاب کرنے کی ضرورت ہوتی ہے مگر اس انتخاب کا تعلق اخلاق سے نہیں ہوتا۔ اگر مجھے سبزہ زار سے زیادہ لب ساحل کا منظر پسند ہے تو یہ ذوقی معاملہ ہے۔ اگر میں اپنی ہوا خوری کے وقت سے بھی کام لینا چاہتا ہوں

اور یہ سمجھتا ہوں کہ شہر کے باہر باطمینان غور و خوض کر سکوں گا تو یہ ایک دائمی مصیبت ہے۔ اگر مجھے یہ خیال ہے کہ پوری ورزش آبشار تک جانے سے ہوگی اور میں وہاں تک جانے کا فیصلہ کرتا ہوں تو یہ میری دورانہی یا خوش تدبیری ہے۔ اب خواہ میں ان نتائج کو منفرد حاصل کرنا چاہوں یا ان کے مجموعہ کو کسی غیر مسئول نتیجہ کا ذریعہ بنانا چاہوں مثلاً ایسی ورزش کا انتخاب کروں جس میں زائد سے زائد لطف نظر اور جسمانی فائدہ موجود ہو۔ حال یہاں اخلاقی سوال پیدا نہ ہوگا۔

اخلاقی پہلو کا میسر | لیکن اگرچہ ایسے نتائج ہوں جو باہم جمع نہ ہو سکتے ہوں یا ان میں اس قدر اختلاف ہو کہ نتیجہ کا کئی دہیسی اور نئی پسند بایوں کہئے کہ نئے میلان اور نئے فعل سے تعلق ہو تو اب اخلاقی حالت پیدا ہو جائیگی۔ مثلاً دو راستوں میں سے ایک میں اپنی دہیسی اور دوسرے میں وعدہ کی پابندی یا کسی دوست کے ساتھ سلوک کا موقع ملتا ہو تو اب ان دونوں میں انتخاب کا سوال اخلاقی سوال ہوگا کیونکہ یہاں نہ تو صرف ایک نتیجہ پیش نظر ہے اور نہ چند ایسے نتائج جو کسی غیر مسئول غرض کا ذریعہ بن سکتے ہیں بلکہ کسی باہم مخالف صورتیں پیش نظر ہیں جن میں سے ایک کو منتخب کرنا ہے اس لئے انتخاب کے ساتھ جو صورت واقعی مصیبت ہے اس کی نشین کرنا پڑیگی۔

فرصت کیلئے ایک تجویز پیش ہوئی اور کسی نے اسے منظور کر لیا، لیکن جب اس عمل شروع کیا تو معلوم ہوا کہ یہ کام آسان نہیں اور اگر وہ اپنے ارادہ پر قائم رہا تو اسے اپنی آزادی کو خیر باد کہنا پڑیگا، اپنے لطف و آرام کو رخصت کرنا پڑیگا۔ طرح طرح کے مصائب برداشت کرنا پڑینگے، تو اب اسے اصل تجویز پر غور کر کے یہ طے کرنا پڑے گا کہ اس کے نقطہ نظر سے کوئی صورت واقعی قابل قدر ہے، آیا اس تجویز پر عمل درآمد کرنا یا اس کا ترک کر دینا مثلاً ایک پسند و شنائی لڑکے نے زمین سواری نشانہ بانری یا امداد کاری میں کمال حاصل کرنا چاہا۔ سیکھنا شروع کیا تو یہ اندازہ ہوا کہ

کتنی کڑیاں جھیلنا پڑینگی کیسی جانکا ہیوں کا سامنا ہوگا، کتنی راحتوں سے ہاتھ دھونا پڑے گا۔ اب اسے یہ خیال پیدا ہوا کہ اگر میں اپنے ارادہ میں کامیاب بھی ہو گیا تو وہ بات نہ ہوگی جو میں سمجھتا ہوں، اس خیال کے آتے ہی اس کے دل میں یہ سوال پیدا ہوا کہ آیا یہ مقصد اتنا ہی مفید ہے جتنا میں سمجھتا ہوں؟ آیا یہ اس قدر اہم ہے کہ میں اس کی تنہا کردں؟ کیا دنیا میں اس سے زیادہ مفید اور کام نہیں؟ کیوں نہ ہمسوں کے ساتھ کھیلوں؟ کیوں نہ دوستوں میں بیٹھ کے ہنسوں بولوں کھاؤں پیوں؟ یہ کام تو آسانی سے ہو سکتے ہیں اور لطف بھی زیادہ آئے گا۔ غرض ایک نتیجہ کے حاصل کرنے میں جو دقتیں پیش آئیں انھیں دیکھ کے دوسرے نتائج یاد آ گئے اب خواہ وہ کوئی صورت اختیار کرے اس کا طرز عمل فطری نہیں بلکہ اخلاقی ہو گا۔

زندگی شکار ہو یا دشتیانہ جہاں کہ دار ہو گا وہاں فوائد میں اس طرح کشمکش ضرور ہوگی مثلاً ایک بچہ گو یہ اندازہ ہو کہ بھوک کا دفع کرنا ممکن ہی نہیں بلکہ مرقوب دیندہ بھی ہے۔ اس سے نیت سیر اور دل کی تسلی ہو جاتی ہے اس کے بعد کوئی کھانے کی چیز نظر آتی تو اس نے ہاتھ بڑھایا۔ اس پر ٹوکا گیا تو اسے معلوم ہوا کہ میرے اس فعل سے لبس اور نتائج بھی پیدا ہوتے ہیں۔ ایسی حرکت سے لوگ بچوں کو حریف بد تمیز، ندیدہ سمجھنے لگتے ہیں، یہ بچہ تو جس کام کو مفید سمجھا کہ گزرا لیکن اس کی ایک نتیجہ کے لئے کوشش سے چند اور نتائج بھی پیدا ہوئے، چونکہ اسے پسند اور نہ اس کے پیش نظر تھے۔

ابھی وہ نتائج جن جن میں سلبی فوائد کہتے ہیں ان سلبی فوائد کے تجربے سے بچنے یہ سبق حاصل کیا کہ ایسے مواقع پر مفید و غیر مفید اور پسندیدہ و ناپسندیدہ کی تحقیق ضروری ہے اس کے علاوہ اگر مختلف نتائج کے پیدا ہونے کا احتمال ہو تو کام شروع کرنے سے پہلے ان کے باہم موازنہ اور بعض کے ترک اور بعض کے اختیار کرنے کے لئے تیار رہنا چاہیے۔ بچوں کی طرح قوموں کی اخلاقی زندگی میں بھی یہی طریقہ جاری ہے، جیسا کہ اس کا اندازہ ان ابواب میں ہو چکا ہے،

جن میں اہل یونان و بنی اسرائیل کے اخلاقی نشو و نما کی تاریخ بیان کی گئی ہے۔
گزشتہ بحث کا خلاصہ اور اس وقت تک ہم تین قسم کی مثالوں پر غور کر چکے ہیں اگر ہم
اخلاقی صورت حال کی اس بحث کا خلاصہ نکال لیں تو ہمیں اخلاقی صورت حال
کے امتیازی اوصاف معلوم ہو جائیں گے۔ ہم نے دیکھا کہ
تقریباً (۱) اخلاقی صورت کا تعلق کردار سے ہے۔ کسی کام میں اخلاقی

پہلو اس وقت پیدا ہوتا ہے جب اس کے انجام دیتے وقت نتیجہ کے پسندیدہ
یا مفید ہونے کا خیال موجود ہوتا ہے اس لیے یہ جان چیزوں کے افعال کو
اخلاقی افعال نہیں کہہ سکتے کیونکہ ان میں کسی نتیجہ کے پسندیدہ یا مفید ہونے پر
غور کرنے کی صلاحیت نہیں ہوتی۔ جانوروں میں اگرچہ احساس اور تصور کا
خفیف سامانہ ہوتا ہے لیکن وہ مفید یا پسندیدہ ہونے کی حیثیت سے مختلف
نتائج کا موازنہ نہیں کر سکتے اس لئے ان کے کاموں میں بھی اخلاقی پہلو
پیدا نہیں ہوتا۔ مگر اخلاقی پہلو کے پیدا ہونے کے لئے صرف کردار کافی نہیں
بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ چننے والے نتائج پیش نظر ہوں جن میں اس حد تک
اختلاف ہو کہ ایک ساتھ جمع نہ ہو سکتے ہوں اس لیے ایک کو اختیار اور باقی
کو ترک کرنا پڑے۔ یہی انتخاب اخلاقی اور غیر اخلاقی کردار میں ماہ الامتیاز
ہے۔ غیر اخلاقی کردار میں بھی پسندیدہ یا مفید کا خیال موجود ہوتا ہے لیکن
چونکہ وہاں نتائج میں تعارض نہیں ہوتا اس لئے کسی نتیجہ کے دائمی پسندیدہ
یا مفید ہونے کا فیصلہ کرنا نہیں پڑتا حالانکہ یہی فیصلہ اخلاقی پہلو کی جان ہے۔
خلاصہ یہ کہ اخلاقی فعل وہ ہے جس کا محرک درہنہ کسی نتیجہ کے مفید یا پسندیدہ
ہونے کا خیال ہو اور اس فعل کے شروع کرنے سے پہلے اس نتیجہ کا مواد نہ
و انتخاب چننے والے نتائج سے کیا گیا ہو یا ہم جمع نہ ہو سکتے ہوں۔

آخری زیر بحث نتیجہ۔ نتیجہ کے متعلق جتنے سوالات پیدا ہوتے ہیں ان میں سے
اکثر درحقیقت ذریعہ کے متعلق ہوتے ہیں مثلاً ایک مصوریہ
سوچتا ہے کہ میں کس کی تصویر کھینچوں؟ چیز کی یا منظر کی؟ منظر ہو تو کون سا منظر؟ اب
وہ خواہ کوئی فیصلہ کرے فعل ایک ہی ہے یعنی تصویر کشی لیکن فرض کیجئے وہ

تصور بھی کیجیے چاہتا ہوں اور اسے ایک اور کام بھی ہو مثلاً اس نے ملنے کا وعدہ کیا ہے اگر کسی طرح یہ دونوں کام نہ ہو سکتے ہوں تو اب اس کے سامنے ایک اخلاقی سوال ہو گا جس کا فیصلہ خود اسی پر منحصر ہو گا۔ اسے یہ غور کرنا پڑے گا کہ ان دونوں کاموں میں سے کون واقعی مفید یا پسندیدہ ہے۔ اس کا دل سب سے زیادہ کس کو چاہتا ہے وہ اپنے لئے کونسی حیثیت پسند کرتا ہے؟ یہ آخری سوال درحقیقت ہر اخلاقی صورت حال کی تہ میں منحصر ہوتا ہے اس سوال کو ہم دوسرے لفظوں میں یوں بیان کر سکتے ہیں کہ وہ کس طرح کی سیرت اختیار کرنا چاہتا ہے اس وقت بظاہر توجہ پیش نظر افعال یا نتائج میں سے ایک کو منتخب کرنا ہے لیکن حتمی نتائج یا افعال میں انتخاب کرنا ہے وہ بالہم متعارض ہیں اس لئے ان کے ساتھ ساتھ ان شخصیتوں میں بھی انتخاب کرنا پڑے گا جن کا ان نتائج یا افعال سے تعلق ہے۔ غرض اخلاقی صورت حال نمایاں طور پر اس وقت پیدا ہوتی ہے جب غور و فکر اور خواہش ایک ساتھ قائمہ اور مضبوط کا خیال اس طرح موجود ہوتا ہے جس سے یہ فیصلہ ہو سکتا ہو کہ آئندہ نکر و خواہش یہ دونوں چیزیں کس قسم کی سیرت کے ماتحت ہونگی۔ کیونکہ جہاں نتائج میں تعارض ہوتا ہے وہاں صرف سیرت ہی سب سے قابل قدر اور لائق ترجیح قسم کے انتخاب سے ایک ایسی جانح تعمیر پیدا ہو سکتی ہے جس کا اطلاق سب پر ممکن ہوتا ہے۔

اخلاقی حیثیت سے اخلاقی حیثیت سے غیر متعلق افعال پر ہم گزشتہ ابواب میں غیر متعلق افعال۔ بحث کر چکے ہیں۔ یہ بحث مذکورہ بالا معیار سے اور بھی واضح ہو جاتی ہے۔ ہم اکثر کاموں کو انجام دیتے وقت بجایا بجایا کا خیال بھی دل میں نہیں لائے جتنا بچہ اس کا اندازہ ہم اپنے شب و روز کے معمولات سے کر سکتے ہیں۔ اگرچہ ہمیں زیادہ تر انہی نتائج سے مراد کار ہوتا ہے جن کا ہمارے معمولی متعلق سے تعلق ہے۔ لیکن ہماری سیرت کے متعلق ہر وقت سوال پیدا ہو سکتا ہے۔ ممکن ہے چند دن بعد ہم یہ محسوس کریں کہ جو سیرت آئندہ ہمارے افعال پر اثر ڈالنے والی ہے وہ ان

کاموں کا نتیجہ ہے جو ہم نے اس نیت سے نہیں کئے تھے، ایسی حالت میں خواہ ہم ان افعال کو پسند کریں یا ناپسند لیکن ہمارا یہ فیصلہ اخلاقی ہوگا، اس کے برعکس یہ بھی ممکن ہے کہ جو کام اس وقت اخلاقی زندگی میں نقطۂ انقلاب معلوم ہوتا ہے وہ اُس قدر ایسی معمولی بات ہو جائے جس میں ذرا بھی اخلاقی اہمیت نہ ہو اس لئے اخلاقی حیثیت سے شغلق اور غیر شغلق افعال میں کوئی مقررہ حد فاصل قائم نہیں کی جاسکتی۔ ہر کام کا عادت پر اور عادت کے ذریعہ سے فیصلہ پر اثر پڑتا ہے اور ہر کام کا اخلاقی نقطہ نظر سے فیصلہ ہو سکتا ہے۔

باب

نظریہ اخلاق کے مسائل

اس وقت تک ہم کو یہ معلوم ہوا ہے کہ جس قسم کے ارادی افعال میں نیک و بد یا راست و نادرست کا احتمال پیدا ہوتا ہے، ان کا موقع محل اور امتیازی خصوصیات کیا ہیں، لیکن یہ صرف فکری اخلاق کی نظری تحلیل کی تہیہ تھی۔ اس سے نہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ نیک و بد سے ہماری کیا مراد ہے نہ یہ کہ ہم ارادی کردار کی سی پیچیدہ چیز میں کس شے کو بجا دیکھا کہتے ہیں اور کیوں کہتے ہیں، بلکہ اس کا بھی اندازہ نہیں ہوتا کہ ان سوالات کے جواب دینے سے پہلے کن امور کی تحقیق کر لینا چاہیے۔ زائد سے زائد ان حدود کی تعیین ہو جاتی ہے جن کو ہمیشہ نظر رکھنے کے ان سوالات کا جواب دیا جاسکتا ہے۔ اس لئے قدرۃ ہمارے دل میں ان مسائل کے دریافت کرنے کا شوق پیدا ہوتا ہے جن پر اس طرح کے مباحث میں غور کیا جاتا ہے۔

نظری مسائل کا سرچشمہ اس سلسلہ میں بہر حال ایک اہمیتی ہے۔ اگر نظری تحقیقات کو یاد رہے کہ اگر کھینچا منظور نہیں تو ایسے مسائل سے اس کی ابتدا کرنا چاہیے جو واقعی اخلاقی زندگی میں پیش آتے ہیں۔ ان مسائل کے بیان میں تو ہم تنقید و تقسیم ترتیب اور استنباط کلیات سے کام لیا جاسکتا ہے، لیکن اگر اہل مسائل کو بالکل نظر انداز کر دیا گیا تو ساری کہ و کاوش اخلاقی حقائق کے

بدلہ مفروضہ امور کے متعلق ہوگی۔ البتہ ہمارے نقطہ نظر کو ان مسائل پر غور کرتے وقت ان کے عملی وقوع کی نسبت زیادہ اصولی باقاعدہ اور غیر شخصی ہونا چاہیے۔ ہم جب موجودہ رسم و رواج کو مستقل بر مقصد اور قابل سند تسلیم کرتے ہیں تو ان کی پابندی میں محض سے کام لینا چاہتے ہیں۔ یہی پہلو ہے جو نظری اخلاق میں آکر واضح اور مکمل ہو جاتا ہے مثلاً ایک بچہ یہ پوچھتا ہے کہ مجھے کیوں سچ بولنا چاہیے؟ اس کا یہ جواب ملتا ہے کہ یہ تمہارا فرض ہے یا یہ تمہارے لئے مفید ہے یا یہ باہمی تعلقات اور مشترک مقاصد کے لئے ضروری ہے؟ ان تمام جوابات میں ایک ایسا اصول موجود ہے جو صرف تشریح کے بعد ایک مکمل اخلاقی نظریہ بن جاسکتا ہے۔ اب اگر اس اصول کا دوسرا اخلاقی اصول سے مقابلہ کیا جائے اور تعارض کی صورت میں ایک جامع اصول کی تلاش ہو تو ہمیں اخلاقیات کی سرحد شمرنا ہو جائیگی۔

نظری مسائل کا آغاز غرض کسی ترقی پسند و فہمیدہ آدمی کو اپنی اخلاقی زندگی میں جن عملی مسائل پر غور کرنا پڑتا ہے انہی سے نظری اخلاقی کے اصلی مسائل کا سراغ ملتا ہے۔ جو شخص رسم و رواج کی محض رسمی پابندی سے مطمئن نہ ہوگا اس کے دل میں لامحالہ خیال پیدا ہوگا (۱) کہ میں بلا غور و فکر محض لوگوں کی نقل و ایما و یا تعلیم سے جن امور کا عادی ہو گیا ہوں ان کی حقیقت کیا ہے؟ علی ہذا مجھے جن رسوم کی عادت کی حد تک پابندی کا مطالبہ کیا جاتا ہے ان کی اصلیت کیا ہے؟ بالفاظ دیگر وہ کردار کے دائمی نیک و قابل اختیار حصہ کو دریافت کرنا چاہیگا (۲) علاوہ بریں اگر وہ اخلاقی معاملات پر غور و فکر کا عادی ہے تو اس کے پیش نظر اخلاقی ترقی کا سوال بھی ہوگا وہ یہ بھی سوچے گا کہ میں گرد و پیش کے خیالات و عادات کو بلا غور و فکر اختیار کرنے کے بعد اخلاقی ترقی کی جس منزل تک پہنچ چکا ہوں اس سے آگے اپنے پیش نظر صیانت تک کیسے پہنچ سکتا ہوں۔ اس واسطے اسے یہ طے کرنا پڑے گا کہ جو نصب العین و اصول خود اس کے غور و فحوض کا نتیجہ ہیں ان سے وہ کس حد تک اپنی اخلاقی زندگی میں کام لے سکتا ہے (۳) اسے نسبتاً زیادہ غور

کی حالت میں یہ بھی غور کرنا پڑے گا کہ خود اس کے اور ان لوگوں کے اخلاقی معیار میں کیا فرق ہے جن کے ساتھ اسے تعلقات قائم رکھنا ہیں۔ اگر اس کی یہ رائے ہوئی کہ صرف رسم و رواج کی سندسی طرز عمل کے بجائے ہونے کے لئے کافی نہیں تو اب اسے یہ فیصلہ کرنا پڑے گا کہ اخلاق کے رسمی اور شخصی معیاروں میں سے کس پر کس حد تک عمل کرنا چاہیے۔ اس کے وہ کاوش سے وہ نسبتاً اعلیٰ و مکمل اخلاق پیدا ہو سکیں گے جن سے معاشرتی ترقی ہوتی ہے لیکن اس کے ساتھ ہی سلتہ (جیسا کہ تاریخ بھی بحث ص ۱۸۵ میں معلوم ہو چکا ہے) انسان دیدہ و دانستہ اپنی خود غرضی کو اخلاقی اصول کے رنگ میں ظاہر کر سکے گا اس لئے ایک ہی طرح کے غور و غوض سے معاشرت کے دشمن خود غرض و انانیت پسند اور مخلص و راست باز صلح اخلاق دونوں قسم کے انسان پیدا ہو سکیں گے۔ بہر نوع جس شخص کو اخلاقی معاملات پر غور و فکر کی عادت پڑ جائے گی اسے عام اور شخصی فوائد کے باہمی تعلق کا عقدہ حل کرنا پڑے گا۔ اس ساری بحث کا مآل یہ ہے کہ اگر سنجیدہ و فہمیدہ اشخاص نے اخلاقی زندگی میں غور و فکر سے کام لینا چاہا تو ان کو ایسے مواقع پیش آئیں گے جب انھیں یہ تحقیق کرنا پڑے گا کہ (۱) پیش نظر حالات میں کون سے پہلو ایسے ہیں جن کا شمار نیک و بدی یا سلبی و ایجابی فوائد میں ہو سکتا ہے۔ (۲) یہ پہلو کس طریقہ سے اور کن اصول پر دریافت ہو سکتے ہیں (۳) موجودہ معاشرتی نظامات کے مطالبات و مقاصد میں اور خود ان کی ذاتی استعداد اور شغفی میں کیا تعلق ہے۔

نظری و عملی مسائل کی اعلیٰ ہذا نظری اخلاقی میں بھی یہ غور کرنا پڑے گا کہ (۱) اختیاری اعمال کا مقصد یا ان کی خوبی کیا ہے (۲) اس خوبی یا مقصد کا علم کیسے ہو سکتا ہے (۳) کیا یہ علم براہ راست ممکن ہے اگر غور و تحقیق کی ضرورت ہے تو اس کا طریقہ کیا ہے (۴) اس علم کو کمر دار پر کیسے قابو حاصل ہوتا ہے۔ اخلاقی زندگی میں قانون کی حیثیت کیا ہے۔ کیوں بعض مقاصد بذات خود بھی و بعض اور بعض واجب الثقل معلوم ہوتے ہیں (۵) اخلاقی طریقہ عمل میں شخصیت کا مرتبہ کیا ہے۔ اس سوال کے دو جز ہیں (الف)

اپنے اور غیر کے فوائد میں کیا تعلق ہے؟ (ب) ذاتی نقطہ نظر سے اخلاقی حسن و قبح میں کیا فرق ہے؟ میلان طبع کے لحاظ سے اخلاقی محاسن و معائب کی کیا ماہیت ہے؟ یہ سوالات گواہ وقت محض ذہنی و صوری مسائل معلوم ہوتے ہیں لیکن اگر نظری اخلاق کی تاریخ میں ان کی ترتیب نشو و نما کو پیش نظر رکھ کر مختصر ان پر بحث کی گئی تو یہی سوالات علی و دواعی مسائل معلوم ہونگے۔

نظرِ اخلاق کا سب سے قدیم مہلک یونان میں ابتداء ہر جگہ رسم و رواج الگ تھا اس لئے باہم کوئی توادض نہ تھا۔ ایک زمانہ کے بعد یہی مختلف مقامی رسمیں مل کر قوی رسمیں بنیں تو ان میں تصادم شروع ہوا اب انبیاء کے حکمائے اخلاق کو ایسے معیار کی تلاش ہوئی جس سے ہر رسم کی واقعی خوبی کا اندازہ ہو سکے اس لئے یہ سوال پیدا ہوا کہ مرد و جہ رسم و رواج، نظامات زندگی، اور طریق عمل کی حقیقی خوبی اور واقعی کم کیا ہے سقراط کی پیدائش وہ تحریک اسی سوال کا جواب دینا چاہتی تھی۔ اس تحریک کی رو سے انسانی مصلحتوں میں تضاد نہیں، انفرادی طرز عمل میں دور و دور کی مصلحت میں مختلف طبقوں کی باہم کشمکش، اخلاقی مسلمین کی تعلیم میں اختلاف ان سب کی وجہ اصل مقصد سے ناواقفیت تھی۔ اسی لئے اس تحریک میں خود شناسی کی نصیحت سے تعلیم کا آغاز ہوتا تھا۔ چونکہ سقراط کے متبعین میں علم سے متعلق اختلاف تھا اس لئے آخری غرض کے متعلق بھی اختلاف رہا۔ تاہم اس پر سب متفق تھے کہ خیر کا علم ہی ساری بحث کی بنیاد ہے۔ اگر یہ بنیادی مسئلہ طے ہو جائے تو خیر بر عمل از خود شروع ہو سکتا ہے۔ کیا یہ ممکن ہے کہ انسان خیر سے واقف ہو اور اس کا طالب نہ ہو؟ خیر سے پہل ہی تمام برائیوں کا سرچشمہ ہے لوگوں کی یہ بے راہ روی اس لئے ہے کہ وہ خیر سے بے خبر ہیں اگر اس ناواقفیت کا پردہ آنکھوں سے اٹھ جائے تو سب از خود راہ راست پر چلنے لگیں۔ خیر کا علم ہی تنہا کہ دار کے مضبوط کر لینے کے لئے کافی ہوگا اس کے لئے جبر یا برونی بندشوں کی ضرورت نہ ہوگی صرف آخری مقصد کے لحاظ سے دیگر مقاصد کا انتظام کرنا پڑے گا۔

لیکن تجربہ سے یہ معلوم ہوا کہ اس علم کے حاصل کرنے میں عجیب محرک اخلاق۔

وقتیں پیش آتی ہیں۔ یہ مشکلیں اس حد تک نظر آئیں کہ آخر اصل مسئلہ کی مرکزی حیثیت بدلنا پڑی۔ اب یہ بحث پیدا ہوئی کہ خیر یا نیکی چاہیے کسی شکل میں نظر آئے اگر انسان پہلے سے نیک ہے تو اسے ماننے میں کوئی وقت نہ ہوگی ورنہ اسے ہرگز نہ پہچان سکیگا۔ اس کے علاوہ چونکہ نادانیت کی بنا پر سطحی و عارضی مقاصد سے لطف اندوز ہوتا رہے گا اس لئے ان مقاصد کا اس پر تسلط ہوتا جائے گا یہاں تک کہ آخری مقصد کا پیش نظر رہنا تو کجا اس کی ایک جھلک بھی نظر نہ آسکیگی، اس لئے خیر کی حقیقت و کم کو وہی شخص سمجھ سکتا ہے جسے اس کی فہم کی صلاحیت سے پہلے اس کی اتنے عرصہ تک مشق و عادت رہ چکی ہو کہ اس میں لطف آنے لگا ہو۔ غرض نیکی کے علم اور اس علم کے محرک عمل بننے کے لئے اس کے تجربہ کی ضرورت ہے جو اس طرح حاصل ہو سکتا ہے کہ انسان کو نیکی میں مزہ آئے اور برائی سے تکلیف ہو۔ اصل مسئلہ کی تقسیم۔ جب یہ قرار دیا گیا تھا کہ نیکی کی حقیقت و کم کے سمجھنے سے پہلے اس کی اتنی مشق و تربیت ضروری ہے جس سے اس میں لطف آنے لگے تو یہ فرض کر لیا گیا تھا کہ ایسے سین رسیدہ لوگ موجود ہیں جو نیکی سے واقف ہیں نیز یہ کہ ایک ایسا معاشرتی نظام قائم ہو چکا ہے جس سے نو عمروں کو نیکی کی تعلیم ہی نہیں ملتی بلکہ اس کی عادت بھی پڑ جاتی ہے اب یہ سوال پیدا ہوا کہ ایسے لوگ اور ایسا نظام کہاں ہے۔ اس لئے پھر اصل مسئلہ کی حیثیت بدلنا پڑی اور اس کے دو حصہ کر کے ایک طرف تو ان غیر معقول خواہشات و ہجرات پر غور کرنا پڑا جو نیکی کے علم میں حائل ہوتے ہیں دوسری طرف ان سیاسی قوانین اور نظامات زندگی پر غور کرنا پڑا جو باشندگان سلطنت کو صحیح اصول پر زندگی بسر کرنے کی تعلیم دے سکتے ہیں۔ یہ دونوں پہلو درحقیقت طرز عمل کے جہانی و روحانی یا ظاہری و باطنی رخ ہیں مگر چونکہ ان دونوں پر عرصہ دراز تک الگ الگ غور کیا جاتا رہا اس لئے ان میں اہم تفریق پیدا ہو گئی۔

اگر واقعی انسان اپنی خواہشوں کی وجہ سے اصلی خیر سے بے خبر خواہشوں و جذبات پر قابو

رہتا ہے یا فرضی خیر کے منالط میں آجاتا ہے تو خواہشوں کو قابو میں کرنا اور نفس کو سختی الا مکان ان کے اثر سے محفوظ رکھنا یہی سب سے مقدم کام ہوگا، کیونکہ جب خوف، امید، غصہ، مایوسی، یا نفسانی خواہش کے سبب سے لوگ آخری مقصد پر دیگر مقاصد کو ترجیح دیتے ہیں تو پھر انہی کے اثر سے توجہ اور فیصلہ کو آزاد کر لینا چاہیے۔ یہ صحیح ہے کہ یہ جذبات ہمارے مٹانے سے نہیں مٹ سکتے، لیکن اپنے فیصلہ کو ان کے اثر سے محفوظ رکھنا ہر حال ممکن ہے۔ اسی لئے روایتیں خواہشوں کے گمراہ کن اثر پر زیادہ زور دیتے تھے اور طبیعت کو جذبات و اشتغال سے مبرا رکھنے کو اپنا نصب العین سمجھتے تھے۔ روایتیں کی طرح مشکلیں اور لذتیں بھی یہ کہتے تھے کہ نفس کو جذبات کے اثر سے محفوظ رکھنا چاہیے، بلکہ اسی کو اپنے فلسفہ اخلاق کا براہ راست اور رہنمائے عمل مقصد قرار دیتے تھے۔ لیکن تو اس لئے کہ خالی الذہن ہونا ان کے عالم تذبذب کے مناسب تھا اور لذتیں اس لئے کہ غاص و داعی لذتوں تک بیرونی حالات کا دسترس نہیں ہوتا۔ چنانچہ ان سے نہ طبیعت میں افسردگی و ماندگی پیدا ہوتی ہے اور نہ بعد کو وہ تکلیف پیدا ہوتی ہے جو افسردگی و ماندگی کا لازمی نتیجہ ہے۔

قوانین اور شخصی مصالح | مذکورہ بالا اصول فلسفہ کی محدود جماعت کے لئے تو مفید ہو سکتا ہے لیکن کسی بڑی انسانی جماعت کے لئے کا انضباط | ایسی تدبیر کی ضرورت ہوگی جس سے وہ اتنی راست

کردار بن جائے کہ این و امان قائم رہے۔ یونان کی شہری سلطنتوں کی آبادی مختصر ہوتی تھی اور سب کا رو بار سلطنت میں شریک رہتے تھے اس لئے ہر شخص عام نفع کا پابند ہو سکتا تھا اگر رومی شہنشاہ ہی میں اتنی کثیر التعداد و مختلف الجہتیت تو میں آباد تھیں کہ مطلوبہ امن ایک ہی مرکزی طاقت ایک ہی طرح کے قانون اور یکساں نظم و نسق سے قائم ہو سکتا تھا اور صراحتی دماغ کو قانون کے وضع، مدون اور نافذ کرنے سے بھی مناسبت تھی ان اسباب سے اخلاق میں ضبط کا خیال نفع اور خوبی کے خیال پر

مقدم ہو گیا۔

اخلاقی و قانونی ضبط | اخلاقی و قانونی ضبط کے اتحاد کی کوشش فلاسفہ اخلاق
 علمائے کلام اور پیشوایان مذہب ہی کر سکتے تھے چنانچہ
 ان لوگوں نے دونوں اجزاء کو ملا کر زندگی کا ایک وسیع
 و جامع خیال پیدا کرنا چاہا لیکن انہوں نے یہ فرض کر لیا کہ نظری و عملی دونوں
 حیثیتوں سے اس قسم کا اتحاد صرف کسی فوق الفطرت طاقت کی امداد ہی سے
 فوق الفطرت بنیاد پر قائم ہو سکتا ہے۔ ان کو یہ نظر آیا کہ سلطنت و افراد
 کی فطری ساخت کی وجہ سے طرز عمل کے مختلف اجزاء میں ایسی سخت جنگ
 جاری ہے کہ نہ خود ان کی حالت درست رہ سکتی ہے اور نہ ان سے کسی
 مدد کی امید کی جاسکتی ہے۔ انسان پر ایسی خواہشات کا تسلط ہے جن کے
 پیش نظر صرف جسمانی فوائد ہیں اس لئے اگر حق نظر بھی آیا تو اس کا دائرہ
 محدود اور قیام عارضی ہوتا ہے طرہ یہ کہ اس طرح کی جی بیتی میں اتنا اثر نہیں
 جس سے عمل کی تحریک پیدا ہو سکے نتیجہ یہ کہ ہم بہتر کو دیکھتے اور بدتر پر عمل
 کرتے ہیں عادت تعلیم تربیت یا انسانی نظامات سے مدد لینے کی کوشش
 بھی لا حاصل ہے یہ چیزیں انسان کی ادنیٰ فطرت کا ثمرہ ہیں اس لئے خود
 ادنیٰ فطرت کی اصلاح نہیں کر سکتیں۔ زاید سے زاید وہ خوف سے کام لیکے
 ظاہری اعمال کی روک ٹوک کر سکتی ہیں۔ انسان کو اپنا اصلی مقصد صرف
 وحی کے ذریعہ سے معلوم ہو سکتا ہے یہ علم اگر انسان کے دل پر تاثیر کی حد تک
 نقش ہو سکتا ہے تو مذہب کے ذریعہ سے جس کی بنیاد آسمانی ہدایت پر ہے۔
 نظری حیثیت سے اب بھی آخری مقصد یا خیر کا خیال سب سے مقدم تھا لیکن
 انسان کا آخری مقصد فطری چیزوں سے بالاتر ہے اس لئے وہ صرف
 فوق الفطرت طاقت کی امداد سے آخرت میں حاصل ہو سکتا ہے۔ دنیا میں
 انسان کا سب سے اہم کام مذہب پر کامل اعتبار اور اس کے احکام کی
 حرف بحرف تعمیل ہے۔ اس نقطہ نظر کا یہ نتیجہ نکلا کہ اخلاق کی قانونی حیثیت
 تو ہر طرف ہوئی اور اخلاقی قانون احکام مذہب آثار سلف جزا و سزا گناہوں

کی پاداش میں جسمانی اذیتوں اور پیشوایان دین کی دی ہوئی معافیوں کا مجموعہ بن گیا۔ چونکہ اخلاق کے عقدہ کو مذہب نے فوق الفطری طریقہ سے حل کیا تھا اس لئے یہ حل قطعی سمجھا گیا اور اخلاق کا مسئلہ بحث طلب ہی نہ رہا۔

انفرادیت و شہریت زندگی کو اس وقت تک قانونی نقطہ نظر سے دیکھا جاتا تھا۔ نشاۃ ثانیہ شروع ہوئی تو اس نقطہ نظر سے اختلاف بھی شروع ہوا۔ لوگوں میں اس مسرت کا احساس ایزمر نو پیدا ہوا جو اپنے قومی کے آزادانہ اور گوناگوں استعمال سے حاصل ہوتی ہے۔ اس احساس سے پہلے فطری تشفی کی طلب پیدا ہوئی اور بعد کو شہریت و سیاست کا دیرینہ خیال تازہ ہوا۔ ان میں سے تشفی کا جذبہ قرون متوسط کی اخلاقی تعلیم کا منکوس نتیجہ تھا اور گو اس کا یونانی نصب العین سے فی الجملہ تعلق تھا، لیکن اس میں انفرادیت کا پہلو نسبتاً غالب تھا۔ اہل یونان نے فائدہ کے خیال پر زور دیا تھا لیکن ان کے نزدیک یہ خیال انسان کی بحیثیت انسان اصل فطرت کا تقاضا تھا مگر نشاۃ جدیدہ والوں کے خیال میں تشفی ایسی شے تھی جسے مقصود بالذات اور شخصی کہنا چاہیے۔ وہ اس کا شمار ان چیزوں میں کرتے تھے جنہیں انسان حاصل کر کے اپنے قبضہ میں رکھ سکتا ہے یہ ہر شخص کا حق تھا اور حق بھی ایسا جس سے نہ انکار کی گنجائش تھی اور نہ علیحدگی کا امکان اس میں دخل دینے یا اس سے محروم کرنے کا کسی کو اختیار حاصل نہ تھا۔

ادھر تو انفرادیت میں یہ غلو ہوا اور ادھر تجارتی معاشرتی اور سیاسی جماعتیں پیدا ہوئیں۔ یہ جماعتیں لوگوں سے الگ نہ تھیں اس لئے لوگوں کو بھی فوق الفطری اور مذہبی سلطنت کے بدلہ انہی سے دہی ہوئے لگی تجارت کی ترقی اور تباہی کی وسعت کے ساتھ آزاد شہر اور قومی سلطنتیں قائم ہونا شروع ہوئیں۔ یہ شہر اور سلطنتیں معاشرتی اجتماعات اور لوگ ان کے قدرتی اجزاء تھے اس بناء پر دونوں کے تعلقات براہ راست تھے۔ آزاد شہر یا قومی سلطنت میں لوگوں کو کام کے میدان اور مسرت کے موقع ملے،

لیکن ان کے مقابلہ میں ذمہ داریوں کا بار بھی اٹھانا پڑا جن سے ایک طرف تو لوگوں میں انفرادی حیثیت کا احساس پیدا ہوا اور دوسری طرف حکومت کی روز افزوں طاقت کا ایک جال سا بچھ گیا۔ اس لئے قدرتنا انفرادیت اور سیاسی مرکزیت میں تضیق کا سوال پیدا ہوا۔ لوگ چند سے یہ سمجھتے رہے کہ اجتماعی تنظیم کو کبھی تکلیف دہ ہو جائے لیکن اس کے پردہ میں انفرادی کی قابل قدر طاقت کا نفاذ ہوتا ہے اس لئے اجتماعی تنظیم کے شرائط کی پابندی خود اپنے الطمینان و سکون یا آزادی و کامیابی کے شہر اٹل کی پینل ہے مگر یہ خیال زیادہ عرصہ تک قائم نہ رہ سکا اور آخر کار شخصی و جمہوری تعلقات کا سوال پیدا ہو گئے رہا۔ یہی سوال ہے جو کسی نہ کسی شکل میں جدید نظری اخلاق کا مرکز بنتی مسئلہ ہے۔

مسئلہ انفرادیت۔ اجتماعی مصالح اور انفرادیت میں فی الجملہ موازنہ و یکجائی ہو گئی لیکن یہ محض نہیں کامیابی کی مسہرت اور پراز امید و حصول کے خوش میں اور وہ بھی صرف چند دن کے لئے تھی۔ اسی اشار میں یہ خیال پیدا ہوا کہ انسان خاص خاص جذبات و احساسات کے ایک سلسلہ کا، اور اس کی بھلائی لذت انگیز حالات کے مجموعہ کا نام ہے۔ اس خیال سے انفرادیت نے غریب کام لیا۔ اس کی رو سے ہر شخص دوسرے سے اسی طرح ملحدہ اور بے تعلق تھا جس طرح وہ احساسات جن کے مختلف مجموعوں کا نام افراد ہے۔ نظری حیثیت سے کوئی نظام صرف اس لئے بجا قرار یا سکتا تھا کہ اس سے افراد کے لذت انگیز حالات میں اضافہ ہوتا تھا۔ یہ نظریہ جس قدر ناقابل وثوق تھا ظاہر ہے لیکن اس کا تعلق اصلاح نظامات کی تحریک سے نہ تھا۔ اصلاح کا مطالبہ سخت ہو چکا تھا کہ روسو نے یہ اصول قرار دیا کہ انسان بالطبع آزاد بھی ہے اور نیک بھی لیکن نظامات زندگی نے اسے آزادی سے محروم کر کے بد اخلاق بنا دیا ہے۔ اس فلسفہ کے ساتھ ساتھ قدرت پر اعتبار کی امید پر وراور پر جوش ہو اچلی۔ ان فطرت کشیوں کو یقین تھا کہ خود فطرت انسان کی بہبودی چاہتی ہے اور اگر غیر فطری

بندشیں نہ ہوں تو وہ انسان کو مرتبہ کمال تک پہنچا سکتی ہے۔ اگرچہ ایک فرد دوسرے فرد اور ایک کے فوائد دوسرے کے فوائد سے الگ تھے۔ لیکن اس نظریہ کی مدد سے تمام افراد کے مصالح میں کامل توافق و تناسب پیدا کیا گیا۔ چنانچہ یہ اصول قرار دیا گیا کہ قوانین فطرت کی پابندی خواہ ذاتی نفع کے خیال سے کی جائے لیکن ایک شخص کی پابندی سے دوسروں کے نفع میں ترقی لازمی ہے اور ہر اس خیال کا آغاز انگلستان میں اور نشو و نما فرانس میں ہوا اور ادھر جرمنی میں اس کے بالمقابل ایک اور تحریک شروع ہوئی۔

مسئلہ عقلیت۔ ارمی قانون فطری علم کلام اور کلیسائی اخلاقیات کی وجہ سے جرمنی میں یہ خیال موجود تھا کہ انسان اپنی عقلی فطرت کی بناء پر اجتماع پسند ہے۔ اور ہر دافین اپنی مادی صورت کی بناء پر یہ تعلیم دے چکے تھے کہ قوانین کے پردہ میں عقل کی اشاعت اور اس کے قوی کا اظہار ہوتا ہے۔ قوانین سے جس طرح عالم کے دیگر موجدات ایک رشتہ میں منسلک ہیں اسی طرح افراد جماعت بھی ایک شیعہ ازہ میں بندھے ہیں، اخلاقی قوانین وہ فطری قوانین ہی ہیں جن کو اخلاق کی نظر سے دیکھا جاتا ہے، انسان کی عقل اس کی عام فطرت اور اس کی طبعی اجتماع پسندی اس طرح ایک دوسرے سے وابستہ ہیں کہ جو قوانین اس کی عقل پر مبنی ہوں گے وہ انہیں کی عام فطرت اور طبعی اجتماع پسندی پر بھی مبنی ہوں گے۔ اس قسم کے قوانین سے شخصی اخلاق اور علم قانون کے نام سے نام مول مستنبط ہو سکتے ہیں لیکن انسان کی فطرت میں صرف عقل ہی نہیں ہے اس میں خواہشوں کا مادہ بھی ہے ان خواہشوں کے لحاظ سے ہم اس کی فطرت کے ایک حصہ کو حسی کہہ سکتے ہیں۔ انسان کی یہ حسی فطرت اس کی عقلی فطرت کے برعکس محض شخصیت و وسیت اور بالکل علیحدگی پسند ہے اگر عقل کا مرتبہ جس سے زیادہ ہے اور اسی عقل کا نتیجہ سلطنت ہے اس لئے سلطنت کے اختیارات زیادہ ہونا چاہئیں۔ یوں زندگی کے متعلق قانونی نقطہ نظر کی طرف ایک دفعہ پھر توجہ ہوئی لیکن اس اہم ترمیم کے ساتھ کہ قانون

کی بنیاد معاشرتی انتظام پر ہے جس کی شکل میں انسان کی عقلی مستی منقح ہوتی ہے۔
اب اگر قانون سلطنت پر تنقید کی جاتی تھی تو اس کا یہ جواب ملتا تھا کہ یہ تو زین تولا
کھتے ہی برے ہوں ان کی ترمیم خواہ کتنی ہی ضروری ہو لیکن ان کا تعلق سلطنت
سے ہے جو بہر حال انسان کی عقل یا الفاظ دیگر اس کی عام فطرت کا مظہر ہے،
اس لئے انقلاب سلطنت کی کوشش انسان کی عقلی و اخلاقی زندگی کے
بنیادی اور جوہری الخابج شرائط پر حملہ کے مرادف ہوگی، کیونکہ اگر سلطنت
نہ رہی تو انسان کی شخصی و انفرادی فطرت کو آزاد ہو جانے کا موقع ملے گا،
اور اس کی شہرک زندگی خطرہ میں پڑ جائیگی۔ غرض انسان کی اجتماعی و انفرادی
حیثیت اس کی ظاہری و باطنی حالت اس کی افتاد طبع، معاشرتی حالات
اور طرز عمل کے نتائج میں باہمی تعلق کا عقدہ نہ انگلستان و فرانس سے گل ہوا
نہ جرمنی سے۔

باب ۱۲

اخلاقی نظریات کے اقسام

ف (۱) اخلاقی نظریات کی اصولی تقسیم
گزشتہ باب میں ہم نے صرف نظری اخلاق کے بنیادی مسائل سے سروکار رکھا تھا، پھر بھی ہم نے یہ محسوس کیا، لوگ کہ اخلاق کے بنیادی مسائل کے ساتھ ساتھ اخلاقی نظریات بھی بدلتے رہتے ہیں، مثلاً اگر اخلاق کا مرکز مسئلہ نیک و بد کا علم قرار پاتا ہے تو ایک نظریہ قائم ہوتا ہے، اور اگر اس علم کے بجائے خواہشوں کی تشفی و مانتی اخلاق کی بنیاد قرار پاتی ہے تو دوسرا نظریہ قائم ہوتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ اخلاقی نظریات کا دار و مدار اخلاقی مسائل پر ہے اور اخلاقی مسائل کا محور ایسے اصول ہیں جن کی وجہ سے متداول انبیاء پیدا ہوتی رہتی ہیں اس لئے اخلاقی نظریات کی تقسیم و شمار اور بالکل صحیح تقسیم تو تقریباً ناممکن ہے، البتہ محض ذاتی رائے سے ان اصول کو منتخب کیا جاسکتا ہے جن سے اغلباً آئندہ تحقیقات میں مدد ملیگی۔

قانونی دلی نظریات نظری اخلاق کا سنگ بنیاد کیا ہے؟ اس سوال کے جواب میں بعض فرض کو پیش کرتے ہیں۔ یہ لوگ قدرۃ اخلاق کے قانونی پہلو پر سب سے زیادہ زور دیتے ہیں اس لئے ان کا نظریہ اخلاق قانونی نظریہ کہلاتا ہے، لیکن بعض کے نزدیک اخلاق کا دار و مدار خیر یا صائب پر ہے۔ یہ لوگ افعال کی غایت یا کم پر سب سے زیادہ توجہ

کرتے ہیں، اسی بنا پر ان کا نظریہ اخلاق لمی نظریہ کے نام سے مشہور ہے، لمی اور قانونی دونوں دو جدا گانہ نظریے ہیں لیکن بعض اوقات جن امور سے ایک نظریہ میں خاص طور پر بحث کی جاتی ہے انہی پر دوسرے نظریہ میں بھی زور دیا جاتا ہے، مثلاً قانونی نظریہ میں نیکی کا راز فرائض کی پابندی میں مضمر سمجھا جاتا ہے، لیکن یہی پابندی فرائض لمی نظریہ میں خیر کی تعین اور اس کے حصول کا

ذریعہ قرار دی جاتی ہے۔ اس تقسیم کے علاوہ اخلاقی نظریات کی ایک اور اصولی تقسیم انفرادی و اجتماعی اس تقسیم کا دار و مدار اجتماعی و نظریات

بھی کی جاتی ہے اس دوسری تقسیم کا دار و مدار اجتماعی و انفرادی حیثیات کی اہمیت پر ہے۔ اجتماعی و انفرادی حیثیات کے سوال سے پہلی تقسیم میں پیچیدگی تو بہر حال پیدا ہوگی لیکن ممکن ہے کہ یہ سوال اس حد تک اہم ہو جائے کہ لمی و قانونی نظریات کی معرکہ آرائیاں ہماری نظر سے اوجھل ہو جائیں۔ انفرادی و اجتماعی حیثیات کے باہمی تقابل سے دو مستقل نظریے کیسے پیدا ہوتے ہیں اس کا اندازہ اقتباسات ذیل پر غور کرنے سے ہو سکتا ہے۔ لطف مسرت، خوشی غرض کوئی نام رکھا جائے لیکن احساسات کی یہ عمر غروب و سبیدہ کیفیت لا محالہ ہر اخلاقی مذہب کا آخری طمع نظر ہوگی ایسی خوشی جو کبھی نہ کبھی کہیں نہ کہیں کسی نہ کسی کو حاصل ہو، ہمارے تصور اخلاق کا ایک جزو ہے، ”عالیٰ ہذا“ خیر کی لذت بخشی عالمگیر ہے، ان دونوں اقتباسات میں تو مرغوب یا خیر پر زور دیا گیا ہے لیکن اسی مضمون کے ایسے اقتباسات بھی نقل کئے جاسکتے ہیں جن میں سارا زور انفرادیت پر ہے مثلاً اخلاقی فرض وہی ہے جو انسان خود اپنے اوپر عائد کرے یا اس قول کا مقابلہ اقوال ذیل سے کیجئے جن میں قانون و خیر کی بنیاد نظامات پر رکھی گئی ہے ”انسان کو کیا کرنا چاہیئے یا الفاظ دیگر نیک بننے کے لئے کون سے فرائض انجام دینا چاہئیں؟ اس سوال کا جواب کسی با اخلاق جماعت میں دینا آسان ہے۔ اسے صرف وہی کام کرنا چاہئیں جنہیں اس کے قائم شدہ تعلقات پیش اور تسلیم کرتے ہیں“ افراد کی حقیقت واقعی ہستی اور اخلاقی حیثیت ان کے رکن سلطنت ہونے کے اندر مضمر

ہے۔ ان میں سے ہر ایک کی تشفی، سرگرمی اور طرزِ معیشت کا سرچشمہ و شرہ ایسی مستند و مستقل الوجود اصول کی شکل میں نظر آتا ہے جو جداگانہ اخلاق کی کوشش، محنت اور یہ مقصد اپنی نوعیت کے لحاظ سے ناممکن الحصول ہے۔ اخلاق کے بارے میں زمانہ قدیم کے سب سے بڑے دانشمندی کا قول صحیح ہے۔ واقعی خوش اخلاقی اپنے ملک کی اخلاقی روایات کی پامندی کا نام ہے۔“

وجدانی و تجربی، ہمیں اشیاء کا علم بھی تجربہ اور بھی وجدان سے ہوتا ہے انھیں نظریات

لیکن اس طریقہ کی تعین میں اختلاف ہے اور یہی اختلاف اخلاقی نظریات کی تیسری قسم کا سرچشمہ ہے۔ بعض علما سے اخلاق کے نزدیک اخلاقی امور کا علم تجربہ سے ہوتا ہے۔ انسان نیک و بد اور راست و نادرست کا فیصلہ اپنے گزشتہ تجربات ان کے گرد و پیش کے حالات اور ابعد کے اثرات کی بنا پر کرتا ہے۔ یہ جماعت انہماک کے نتائج پر سب سے زیادہ زور دیتی ہے، البتہ اس کے نزدیک ان نتائج کا تعلق افرادِ جماعت و دونوں سے ہو سکتا ہے۔ ان میں سے بعض مثلاً ہانس کی یہ رائے ہے کہ حصولِ نتائج کا وار و مدار قانون پر ہے۔ لیکن ایک دوسرے نظریہ کی رو سے اخلاقی امور کا ذریعہ علم وجدان ہے۔ وجدانین کے نزدیک ہر عمل یا مقصد میں ایک ایسی انتہائی کیفیت موجود ہوتی ہے جس کا نظرنہ آنا غیر ممکن ہے اس کیفیت کا علم انسان کو فوراً وجدان سے ہو جاتا ہے، البتہ وجدان کا یہ راست تعلق بعض کے نزدیک فائدہ اور بعض کے نزدیک مذہبی، معاشرتی یا شخصی قانون سے ہوتا ہے اخلاقیات میں ذریعہ علم کی بحث بنیادِ اخلاق کی بحث ہے کم اہم نہیں اس لئے وجدانی و تجربی کی تقسیم بھی ایک اصولی تقسیم ہے مگر اس تقسیم کا خط و دوسری تقسیموں کے ٹھیک بنیادی نقطوں سے گزرتا ہے اس لئے کسی نظریہ کو بوضاحت بیان کرتے وقت یہ بھی بتا دینا چاہیے کہ مذکورہ بالا تقسیموں کی بناء پر جنہی صورت میں پیدا ہو سکتی ہیں ان میں اور زیر بحث نظریہ میں کیا نسبت ہے۔ اخلاق کے متعلق بعض ایسے نظریے بھی قائم کئے گئے ہیں جن میں کسی عین ترین اصول کے ذریعہ سے مختلف صورتوں

میں رفع تضاد کی کوشش کی گئی ہے۔
 اصل موضوع بحث اور اس وقت تک ہم نے اخلاقی نظریات کی مختلف اقسام پر ارادی افعال کی ایک سرسری نظر ڈالی ہے لیکن اسی سرسری نظر سے ہم کو یہ اندازہ ہو گیا ہو گا کہ اخلاقی نظریات کی مختلف اقسام میں صحیح حد فاصل قائم کرنا کس قدر دشوار ہے علی ہذا ہم نے یہ بھی محسوس کر لیا ہو گا کہ اخلاقی نظریات کا یہ اختلاف محض علمائے اخلاق کی ذاتی رائے کا نتیجہ نہیں بلکہ موضوع بحث اس قدر پیچیدہ ہے کہ جب کوئی نظریہ قائم کیا جاتا ہے تو اس میں اصل موضوع کے بعض اجزاء زیادہ نمایاں ہو جاتے ہیں اور باقی کی بلحاظ اہمیت ترتیب بدل جاتی ہے اس لئے کہ ہر نظریہ میں اصل موضوع بحث کے تمام اجزاء موجود ہونے ہوں گے مگر ان کی ترتیب و تشریح کا انداز الگ ہوتا ہے بہر کیف اس وقت ہمارے پیش نظر ارادی افعال ہیں۔ ارادی افعال کی پہلے ہم پچھل کر رہ گئے اس کے بعد ان کے اجزاء میں صحیح ترتیب قائم کریں گے آخر میں خیر و قانون کے باہمی تعلق ایک کے لحاظ سے دوسرے کے انضباط اخلاقی علم کی ماہیت اور کردار کی انفرادی و اجتماعی حیثیت پر غور کریں گے۔

ف (۴) ارادی افعال کی بلحاظ ظاہر و باطن تقسیم

ارادی افعال کی ماہیت ارادی افعال کی ایک خصوصیت ایسی ہے جسے اگر دوسری خصوصیات سے بائیل الگ کر کے دیکھا جائے تو احسنائی و کیفیت
 نظریات کی تینوں تقسیموں کے بعض پہلو روشن ہو جائیں۔
 اس خصوصیت سے ہماری مراد فکر و خواہش اور ان دونوں پر عمل کا باہمی تعلق ہے۔ کسی ارادی فعل کی پچھل کی جائے تو اس کے دو جز نکلیں گے ایک وہ جس کا وجود صرف فاعل کے دماغ میں ہو گا دوسرا وہ جو فاعل کے اعضاء و جوارح سے سرزد ہو گا۔ اس دوسرے جز کا اثر دنیا پر ہو گا اور دنیا اس کے حسن و قبح کا اندازہ کر سکے گی ارادی افعال کے عقلی و عملی اجزاء میں ذہنی تفریق تو ممکن ہے لیکن واقعی تفریق ناممکن ہے یہ صحیح ہے کہ عقلی جز کا مقصد صرف نوعیت فعل کی

تعیین ہے لیکن تعین اسی وقت کارآمد ہو سکتی ہے جب اسے واقعیت کا لباس پہنایا جائے اور یہ صرف عملی جزو سے ہو سکتا ہے اس لئے ارادی افعال کے عقلی و عملی اجزاء جدا گانہ چیزیں نہیں بلکہ دراصل یہ وہی کیفیت و ماہیت ہے جو ان نئے ناموں کے پردہ میں نظر آتی ہے۔

نوعیت خیال در اس کے لیکن ارادی افعال کے ظاہری و باطنی پہلو کا یہ اتحاد مختلف نظریات میں قائم نہ رہ سکا اس لئے یہ دونوں ایک دوسرے سے الگ ہو گئے۔ باطنی پہلو کا تعلق صرف ارادہ میلان طبع

ثمرات

اور سیرت سے رہا اور ظاہری پہلو کا صرف ان نتائج و ثمرات سے جو ارادی افعال سے پیدا ہوتے ہیں عقلی ہذا بعض علماء اخلاق نے ارادی افعال کے ظاہری اور بعض نے باطنی پہلو کو اخلاقی امتیازات کا حامل قرار دیا اس اختلاف رائے کی بنا پر مختلف نظریے قائم ہوئے اور ہر نظریہ نے اپنے نقطہ نظر سے نتائج یا اسباب نتائج کو اخلاق کا سرچشمہ قرار دیا۔

نتائج و اسباب نتائج کا یہ تقابل مختصراً اقتباسات ذیل میں نظر آتا ہے لیکن بد قسمتی سے دوسرے اقتباس کا صحیح مفہوم سیاق عبارت کے بغیر نہیں ہو سکتا محرک دراصل وہی لذت یا نام ہے جو اس زبان میں اپنا کام کرتا ہے۔ لذت بجائے خود اچھی چیز ہے بلکہ اگر اس خیال سے قطع نظر کہ لیا جائے کہ اس سے رفع الم ہو تا ہے تو جب بھی یہی ایک ایسی شئی ہوگی جسے اچھا کہا جاسکے گا اس لئے اس امر میں ذرا بھی بحث کی گنجائش نہیں کہ دنیا میں کوئی محرک بجائے خود برا نہیں محركات اگر اچھے یا برے کہلاتے ہیں تو اپنے نتائج کے لحاظ سے کہلاتے ہیں“

”بیتھم“ اصول اخلاق و تشریح، باب ۱، فصل ۱

یہ کورہ بالا اقتباسات کا مقابلہ کانٹ کے مندرجہ ذیل اقتباسات سے کیجئے خالص عقل فی نفسہ عملی ہے وہ انسان کے لئے ایسے قواعد کلیہ وضع کرتی ہے جو اخلاقی قوانین کے نام سے موسوم ہوتے ہیں۔ اگر یہ قواعد لذت و دلم

اور مقاصد سے قطع نظر کر کے) ارادہ کی رہنمائی کرتے ہیں تو جو افعال ان کی پابندی میں کئے جائیں گے وہ بجائے خود نیک ہونگے جب انسان اپنے ارادہ کو ان قواعد کے بالکل ماتحت کر دیتا ہے تو اس کا ارادہ ہر حیثیت سے ہمہ تن نیکی بن جاتا ہے یہی ارادہ ہمت نامہ نیکیوں کی سب سے مقدم شرط ہے۔

ان اقتباسات کو پیش نظر رکھ کے ارادہ کی افعال کی ماہیت و کیفیت کے باہمی فرق پر غور کرنے سے یہ نکتہ باسانی سمجھ میں آسکتا ہے کہ انسان جو کچھ کرتا ہے وہ ماہیت فعل اور جس خیال سے کرتا ہے وہ کیفیت فعل ہے مثلاً زید نے کسی کو روپے دئے تو یہ نفس فعل اخلاقیات کی اصطلاح میں ماہیت فعل ہے لیکن روپے کیوں دئے؟ اس امر پر کہ واپس ل جائیں یا اگر قناری سے نجات دل جائیگی یا بار قرض سے سبکدوشی حاصل ہو جائیگی تو یہ خیال کیفیت فعل ہے۔ نتیجتاً اس کے رائج کا حاصل یہ ہے کہ افعال کی ماہیت اور ان کی اس ماہیت کی اخلاقی اہمیت کا راز ان کی لذت انگیزی میں پوشیدہ ہے۔ اس کے برعکس کائنات کے نزدیک افعال کی اخلاقی حیثیت کا دار و مدار کیفیت افعال یا بالفاظ دیگر ان کے مقصد و محرک پر ہے اور حاصل عقل کا صبح کہ وہ قانون ہی صبح محرک ہے۔ یہی ماہیت فعل تو وہ کیفیت فعل کے تابع اور مقصود و بالعرض ہے۔ مختصر یہ کہ افعال کی ظاہری و باطنی حیثیات کی تفریق سے ان کے محرک و ثمرات میں بھی پوری تفریق ہو گئی۔ اس تفریق کی بناء پر دو نظریے پیدا ہوئے جن میں سے کائنات کے نظریہ کا سنگ بنیاد محرک فعل اور نتیجتاً اس کے نظریہ کا محور ثمرہ فعل قرار پایا۔ بنظر سہولت ہم ان دونوں نظریوں کو علی الترتیب نظریہ نوعیت خیال و نظریہ ثمرات نظریہ صورتی و نظریہ مادئی یا نظریہ سیلان طبع و نظریہ نتائج کہنا چاہتے ہیں اور آئندہ انہی ناموں سے ان کا ذکر کریں گے۔ اس موقع پر یہ نکتہ نہ بھول جانا چاہیے کہ اصل شے کہ دار و میرت کی تفریق ہے رہا ان دونوں کی اہمیت کا فرق تو یہ چنداں اہم نہیں۔ نظریہ نتائج و ثمرہ فعل نظریہ نتائج کی رو سے اگرچہ اخلاق کا مرکز ثمرہ فعل ہے لیکن اس ثمرہ فعل کی تعیین میں اختلاف ہے بعض علمائے

اخلاق مثلاً اسپنسر کے نزدیک لذت ہی ایک ایسا نتیجہ ہے جس پر نیکی کا اطلاق ہو سکتا ہے۔ اس لذت کی نوعیت ایک اور درجے مختلف ہوتے ہیں۔ بعض اس حد تک تو اسپنسر کے ہم خیال ہیں کہ لذت ہی کا نام نیکی ہے لیکن ان کے نزدیک ہر لذت کا شمار نیکی میں نہیں ہو سکتا۔ ایک تیسری جماعت اختلاف کا قدم آگے بڑھاتی ہے اس کی رائے میں تشفی کا سرچشمہ ایک لذت یا چند لذتوں کا مجموعہ نہیں بلکہ قلب کی وہ نسبتاً مستقل حالت ہے جسے خوشی کہنا چاہیے، خوشی اور لذت میں یہ فرق ہے کہ خوشی لذت کا دیرپا نتیجہ اور اہم کی دست و برد سے محفوظ ہوتی ہے یہ مسلک سعادیت اور اس کا حریف مقابل لذتیت کے نام سے مشہور ہے۔

لیکن نظریہ نتائج کے مخالفین کے نزدیک نیکی کا خاص امتیازی نظریہ نوعیت خیال وصف یہ ہے کہ اس کا سرچشمہ افعال کے نتائج نہیں ہوتے۔ اس امر پر نظریہ نوعیت خیال کے اکثر حامی متفق ہیں مگر نیکی کی تعریف کے سببی پہلو کی طرح اینجا ہی پہلو پر سب کا اتفاق نہیں۔ اس قدر تو مسلم ہے کہ نیکی نتائج افعال کے بدلہ انسانی سیرت کی ایک صفت ہے لیکن نیکی کی ماہیت میں خوشی و لذت کی ماہیت سے کم اختلاف نہیں۔ اس سلسلہ میں جتنے خیالات ظاہر کئے گئے ہیں ان میں سے کم از کم ایک خیال آخر میں لذتیت کے مسلک سے مل جاتا ہے۔ اگر انسان کے ماہیہ الانیہ اعمال کی انجام دہی کا نام خوشی ہے اور انسان کا ایک ماہیہ الامتیاز کام عقل کا استعمال ہے جو عین نیکی ہے تو نیکی اور خوشی میں کوئی نمایاں حد فاصل قائم نہیں کی جاسکتی اسی لئے بعض مصنفین نے کمالیت کے نام سے نیکی و خوشی میں اتحاد ثابت کرنا چاہا، لیکن کانٹ نے دو سوالوں میں اس کا سد باب کر دیا، انسان طلب کمال کیوں کرتا ہے؟ کیا اس خوشی کے لئے جو حصول کمال سے ہوگی؟ یہ تو محض لذتیت ہے۔ یا اس لئے کہ طلب کمال قانون اخلاق یعنی قانون عقل کا مقتضا ہے؟ اس صورت میں پھر اصل مقصد سے ایک بالاتر مقصد یعنی قانون کو موجود آتا پڑتا ہے

اب ہم سطور ذیل میں یہ دیکھنا چاہتے ہیں کہ مذکورہ بالا بحث کا اخلاقی علم

و اخلاقی سند کے نظریات پر کیا اثر پڑتا ہے۔
 (۱) اخلاقی علم کے متعلق (۱) جو لوگ نیکی کے فطری تجربہ کو خاص طور پر اہم سمجھتے ہیں
 مخصوص نظریات ان کے نزدیک اخلاق کے متعلق معلومات کا تمام سرمایہ
 اسی طرح کے تجربات سے حاصل ہوتا ہے۔ انسان کو لذت

اہم، تشفی، دلچسپی کا تجربہ بار بار ہوتا رہتا ہے اسے صرف ان کیفیات اور ان
 کے اسباب یا بالفاظ دیگر اپنے نتیجات و افعال اور ان کے نتائج کا خیال
 رکھنا چاہیے اور اسی نقطہ نظر سے اپنے اعتراض و مقاصد کی تعیین کرنا چاہیے۔
 اس بناء پر اخلاقی علم کے بارے میں لذت و تجربیت و دونوں تقریباً ہمیشہ ساتھ
 رہتی ہیں، لیکن یہاں تجربیت سے مراد وہ مسلک ہے جس کی رو سے خاص
 خاص گزشتہ تجربات ہی اخلاقی علم کا ماخذ ہیں۔

(۲) ایک جماعت ایسی بھی ہے جس کی رائے میں خیر ایک طرح کی نیک
 سیرت کا نام ہے۔ اس رائے کی بناء پر اخلاق کے لئے کسی خاص ذریعہ علم کی
 ضرورت ہوگی کیونکہ خیر کا تجربہ خواہ یہ لذت و اہم کا سا تجربہ ہو یا نہ ہو لیکن نیکی
 بہر حال خیر ہی ہے۔ اس مسلک میں اور وجدانیت، عقلیت اور مادانیت میں
 ایک حد تک تعلق موجود ہے۔ ان تینوں آخری مسلکوں کا اصل یہ ہے کہ اخلاقی علم
 میں کوئی ایسی شے پائی جاتی ہے جو تجربہ کی دست بوس سے باہر ہے، چنانچہ
 وجدانیت میں تو اصولاً یہ قرار دیا جاتا ہے کہ انسان میں ایک ایسی قوت
 ودیعت ہے جس کی وساطت سے ناقابل تجربہ حقائق معلوم ہو سکتے ہیں عقلیت
 کی رو سے بھی تجربہ کا انضباط ان عام اور ضروری تصورات سے ہوتا ہے جو خود
 تجربہ کے مخصوص عناصر میں شامل نہیں رہی مافوق التجربیت یا مادانیت تو اس
 میں خود تجربہ کے اندر ایک ایسے عامل کا وجود تسلیم کیا جاتا ہے جو تجربہ کی سطح سے
 بالاتر ہے۔

اخلاقی ضبط کے متعلق | اخلاقی علم کی طرح اخلاقی ضبط کے متعلق بھی مختلف نظریات
 مخصوص نظریات قائم کئے گئے ہیں۔ ایک نظریہ کی رو سے اصل شے اخلاقی ضبط

لہ۔ ذات اور جماعت کے متعلق اختلافات کی بحث بعد کے ابواب میں آئیگی۔

کے نتائج ہیں لیکن دوسرے کی رو سے اس ضبط کے ذرائع سب سے زیادہ اہم ہیں۔ جو لوگ ضبط کو مقصود بالذات سمجھتے ہیں ان کے نزدیک احکام و قوانین اس لئے واجب التعمیل ہیں کہ ان کے ذریعہ سے خواہشوں کا ایسا انضباط ہو سکتا ہے جس سے لذت یعنی زائد سے رائد لذت اور کم سے کم الم حاصل ہو سکتا ہے۔ اس نظریہ کی بنیاد درحقیقت مصلحت اندیشی، خوش تدبیری یا ذرائع حصول کے حسب ضرورت انتخاب پر ہے اسی لئے ہیوم کا یہ قول ہے کہ عقل بندہ جذبات سے اور بھی ہونا چاہیے۔ بالفاظ دیگر جو اصول و قواعد ہم کو عقل کے ذریعہ سے معلوم ہوتے ہیں ان کی صرف اتنی حیثیت ہے کہ وہ خواہشات انسانی کی تشفی کامل کا وسیلہ بنے ہیں مگر جن لوگوں کی رائے میں اخلاقی ضبط کے ذرائع بجائے خود اہم ہیں ان کے نزدیک خواہشوں کی تشفی کو اخلاقی نقطہ نظر سے اسی وقت اچھا کہا جاسکتا ہے جب حصول تشفی میں ایسے قوانین کی پابندی کی گئی ہو جن کا دار و مدار لذت بخشی پر نہ ہو، اس لئے اخلاقی خیر تو قوانین کی پابندی پر منحصر ہوگی، لیکن خود ان قوانین کی بنیاد و مرغوب طبع نتائج کے حصول پر نہ ہوگی۔

ف (۳) مذکورہ بالا نظریات کی تشریح

معمولی زندگی اور اخلاقی گویا ہمارے عام اخلاقی اعتقادات نظریات پر مبنی نہیں ہیں ہم اصول کا تقابل ان اعتقادات میں بھی ایک حد تک اُسی طرح کا تقابل نظر آتا ہے جو اخلاقی نظریات میں موجود ہے۔ البتہ ان اعتقادات میں ہمارا نقطہ نظر اس طرح بدلتا رہتا ہے کہ ہم کو خبر بھی نہیں ہوتی، مثلاً ایک طرف تو ہم نیکی اور ارادہ نیکی کو ایک سمجھتے ہیں اور دوسری طرف ہم یہ کہتے ہیں انسان کا نیک ہونا کافی نہیں اس کے نیک ہونے کا کوئی نتیجہ بھی ہونا چاہیے، چنانچہ جب ہم کسی کو نیک نیت کہتے ہیں تو درپردہ اس کی متفہم کر کے ہیں، ورنہ نیک ارادوں سے بڑی بڑی ہے جو نیک ارادے قوت سے نقل میں نہیں آتے وہ عام طور پر عبث ہی نہیں بلکہ قابل مسخر بھی سمجھے جاتے ہیں۔

درخت اپنے پھل سے ہرجانا جاتا ہے ”اگر عمل نہیں تو خالی اعتقاد بیکار ہے“ وہ بیچارے اچھے آدمی ہیں عرف عام میں اس کے یہ معنی ہیں کہ عملی حیثیت سے وہ کچھ بھی نہیں۔ گویا نیکی اور ناپاہلیت دونوں ایک ہیں لیکن اگر یہ اتحاد مورد اعتراض ہے تو وہ نظریہ مستتبہ ہو جائیگا جس کا یہ اتحاد منطقی نتیجہ ہے۔ اصل یہ ہے کہ ہم نیکی کے ایجابی پہلو پر اس لب و لہجہ میں گفتگو کرتے ہیں جس سے یہ صاف مترشح ہوتا ہے کہ نیکی کے ساتھ خدمت خلق کا ہونا ضروری ہے مثلاً محبت منشاء قانون کے پورا کرنے کا نام ہے ”محبت اگرچہ سیرت ہی کا ایک پہلو ہے لیکن یہ ایسا پہلو ہے جو بعض مقررہ نتائج کے حصول کے لئے فوری تدابیر اختیار کرتا ہے چنانچہ جو شخص اپنی نیک سیرتی کو عام رہبودی کا ذریعہ نہیں بلکہ معصوم بالذات سمجھتا ہے وہ خود غرض راست باز کہلاتا ہے۔ لیکن اس کے پہلو بہ پہلو ایسے فقرے بھی پائے جاباں زد ہیں جن سے ارادہ یا نوعیت خیال کی نتائج پر فوقیت ظاہر ہوتی ہے مثلاً ”ان اپنی روح کے بدلے کیا کچھ نہ بگاڑ“ زندگی کھو کے ساری دنیا ملی بھی تو بیکار ہے“ ”اے بھلائی کی خاطر برائی کریں جسے اگر لوگ برا کہتے ہیں تو ٹھیک کہتے ہیں“ اس آخری فقرہ میں اس اخلاقی اصول کی طرف اشارہ ہے جس کا لب لباب یہ ہے کہ اگر مقصد نیک ہو تو اس کے لئے ہر تدبیر جائز ہے یہ اصول اگرچہ بظاہر بہت ہی قابل اعتراض معلوم ہوتا ہے مگر ہمارا اس پر اعتراض اسی وقت صحیح ہو سکتا ہے جب یہ تسلیم کر لیا جائے کہ قابل قدر و پسندیدہ مقاصد بد اخلاقی کے ذریعہ سے حاصل ہو سکتے ہیں۔ اس سلسلہ میں شکسپیر اور کتاب مقدس کے ایک ایک فقرہ کا مقابلہ بھی دلچسپ ہوگا شکسپیر کہتا ہے ”دنیا میں نہ کوئی شے ایچھی ہے نہ بُری یہ سب ہمارے خیال کے کرشمے ہیں“ کتاب مقدس میں ہے کہ ”انسان کا جیسا خیال ہوگا ویسا وہ خود ہوگا“ کم و بیش یہی خیال اقوال ذیل میں بھی نظر آتا ہے ”ارادہ ہی کو عمل سمجھنا چاہیے“ ”فلان شخص کی نیت ایچھی ہے“

اس وقت تک ہم پیش نظر مسئلہ کو عام نقطہ نظر سے دیکھ رہے تھے اب اگر ہم اس پر عملی حیثیت سے غور کرنا چاہیں تو ہمیں نظریہ نتائج کی تائید میں

مندرجہ ذیل دلائل ملتے ہیں:-

(۱) اخلاق کی یہ قدر اس لئے ہے کہ انفرادی یا اجتماعی بہبود کی ہیں ان سے ترقی ہوتی ہے اگر یہ نہ ہو تو اخلاق بے معنی اور لا حاصل ہیں فرض کیجئے چوری سے زندگی کی سبقت و حفاظت میں اضافہ ہوتا ہوا ویرج بولنے سے تعلقات کی خوشگوار دیچگی میں فرق آتا ہو تو کیا چوری کا شمار نیکی اور شیخ کا شمار بدی میں نہ ہوگا؟ نتائج افعال کو فیصلہ کن نہ تسلیم کرنے سے یہ معنی ہیں کہ نیکی عین محرک ہے لیکن اگر یہ صحیح ہے تو پھر اخلاق کا عدم وجود دیکھاں ہے۔

اس لئے اعمال کے ثمرات ہی کو بنیاد اخلاقی قرار دینا چاہیے۔
(۲) اس صورت میں اخلاق کے حامل نتائج ہونگے۔ نتائج چونکہ متعین و قابل مشاہدہ واقعات ہیں اس لئے طرز عمل کی رہنمائی میں ان سے کام لینا انسان کا فرض قرار دیا جاسکتا اور یوں اخلاق کا ہم کو ایک محسوس و موجود فی الخارج معیار حاصل ہو سکتا۔ یہ معیار سب کے لئے یکساں ہوگا کیونکہ اس کا وجود افراد سے الگ خارج میں ہوگا لیکن اگر نتائج سے قطع نظر کر لیا جائے اور نیکی محرک ہی میں مضمر بھی جائے تو نیکی ایک مبہم سی خیالی یا من مانی بات رہ جائیگی اس واسطے کہ ہر شخص کا محرک اسی کی طبیعت کا پسند اگر وہ اور اسی کے اندر موجود ہوگا جس کا افعال کے ظاہر و داخ نتائج سے کوئی تعلق نہ ہوگا۔ اس بنا پر اخلاق یا تو ناقابل حصول شے ہونگے یا زائد سے زائد ان کے حصول کا دار و مدار بعض ایسی اندرونی کیفیات کے نشو و نما پر ہوگا جو بے نتیجہ بلکہ بعض اوقات معاشرتی حیثیت سے نقصان رساں ہونگی۔ چنانچہ اس سے مذہبی و اخلاقی رج روی خود بینی، گوشہ گیری اور صریح گمراہی پر اصرار کو شبہ نہیں۔ علاوہ بریں اخلاق میں ایک قسم کا جو وجود پیدا ہو جائیگا کیونکہ اس نظریہ کی رو سے نتائج کا زائد سے زائد تجربہ بھی اخلاق کے کسی پہلو کو روشن نہ کر سکیگا

(۳) نتائج کو پیش نظر رکھنے اخلاق پر غور کرنے سے ایک فائدہ یہ بھی ہوگا کہ نیکی و بدی کا مفہوم متعین ہو جائیگا جس سے بعد نیکی و بدی پر غم و غلو کیساتھ

بحث کی جاسکیگی چنانچہ اس صورت میں چند امور کو مفقدا اخلاق قرار دیکے ان کے حصول کے لئے قواعد وضع کئے جاسکیں گے، علیہذا دیگر مستند الاصول واقعات کی طرح نتائج افعال کے متعلق بھی ایک ایسا فن مرتب کیا جاسکیگا جس میں علمی شان موجود ہو۔ لیکن اگر پہلی و بدی کا مرکز محرک قرار پایا تو اخلاق کا انجام کیا ہوگا؟ ہمارا اخلاق ایک ایسی شئی ہوگی جو شخصی اور موجود فی الذہن ہوگی اس لئے خارجہ شے مادہ اور عام تشریح ناممکن ہوگی، علاوہ برائیں اخلاق کے متعلق کوئی جامع نظریہ قائم نہ کیا جاسکیگا، کیونکہ ہر شخص کے قول کو بے چون و چرا تسلیم کر لینا پڑے گا۔ یہ وہ اعتراضات جو بیستم نے نظریہ نوعیت خیال پر کئے ہیں چنانچہ وہ ”اصول اخلاق و تشریح“ (مطبوعہ ۱۸۲۳ء) کا دیباچہ ان الفاظ پر ختم کرتا ہے۔

”جن حقائق پر علم الاخلاق اور علم السیاست کی بنیاد سے ان کی تحقیقات اگر ہوسکتی ہے تو ایسے اصول پر جو سختی میں ریاضیات کے اصول تحقیقات کے برابر لیکن وسعت و پیچیدگی میں ان سے اس قدر زیادہ ہیں کہ دونوں کا مقابلہ فضول سے پیش تشریح و استثناء سے بے نیاز اور ایک دوسرے سے بے تعلق اصول کی شکل میں لانا ناممکن نہیں وہ کسی طرح بھی جیسے ہوئے مختصر فقروں میں نہیں سہا سکتے۔ وہ بلند آہنگ مقرر اور غفلہ انداز انشا پر دازوں کے نام سے کانوں پر ہاتھ دھرتے ہیں۔ ان کا حیات کے پہلو بہ پہلو سرسبز ہونا غیر ممکن ہے۔ یہ بے کانٹوں کے پھول نہیں کہ بچے کھیلنے کو دے گئے جائیں اور توڑ لاٹیں عیسلم ریاضی کی طرح علم تشریح کی بھی کوئی شاہراہ نہیں“

مگر کم و بیش اس قسم کے دلائل نظریہ نوعیت خیال کی تائید میں بھی پیش کئے جاسکتے ہیں۔

(۱) اخلاق محض دیگر مقاصد کا ذریعہ حصول نہیں۔ وہ بذات خود مطلوب ہیں۔ انھیں لذت اندوزی کا آلہ سمجھنا ان کے بدترین استعمال بلکہ ان کے استیصال کا پیش خیمہ ہے معمولی فہم کی سلامت روی یہ دیکھ کے انگشت بند

رہ جاتی ہے کہ اخلاق کا اور دور اندیشی کا پرآری اور خوش تدبیری کا ایک ہی مرتبہ قرار دیا جاتا ہے اخلاق اس لئے اخلاق ہے کہ اس کا فیصلہ ناطق ہے اخلاق کا بھی استناد مطلق ہے جو اس میں اور دور اندیشی وغیرہ میں ماہ الامتیاز ہے۔

(۲) اس کے علاوہ حصول لذت کا دار و مدار بیرونی حالات پر ہے اور بیرونی حالات انسان کے دائرہ اختیار سے خارج ہیں اس لئے اخلاق سے ان کا تعلق نہیں ہو سکتا۔ انسان افعال کا ارادہ یا ان کی ابتداء کر سکتا ہے لیکن ان کا انجام پذیر یا نتیجہ خیز ہونا خدا کے ہاتھ میں ہے ممکن ہے ایسے حالات پیش آئیں کہ تمام عمر تکلیف پریشانی یا بیماری میں بسر ہو جائے اس صورت میں انسان مادی بھلائیوں سے بالکل محروم رہیگا، لیکن اس سے اخلاقی خوبیوں میں سرمو کمی نہیں آسکتی کیونکہ اخلاقی خوبیوں کا سرچشمہ انسان کی وہ قلبی کیفیت ہے جو ناموافق حالات اور ناگوار نتائج کے پیش آتے وقت ہوتی ہے۔ اگر ہمت، صبر اور خوش مزاجی کا سررشتہ ہاتھ سے نہ چھوٹے تو خود ناموافق حالات اخلاقی محاسن کا ذریعہ حصول بن جائیں گے اخلاقی حیثیت سے افعال کے نتائج صرف اس لئے قابل لحاظ ہیں کہ ان کا عادت اور میلان طبع پر اثر پڑتا ہے۔

(۳) اس سلسلہ میں یہ امر بھی غور طلب ہے کہ نتائج بے شمار اور ان کے ظہور کا دار و مدار نامعلوم اسباب پر ہے۔ اتفاقی حالات کی وجہ سے ایک ہی فعل سے صد ہا مختلف نتیجے نکل سکتے ہیں۔ اگر نائل کو کسی فعل کے شروع کرنے سے قبل اس کے تمام نتائج کا اندازہ کرنا پڑا تو اسے قدم قدم پر نئے عوامل یا موزعات سے سالق ہو گا اس لئے یا تو وہ کوئی رائے قائم نہ کر سکے گا یا وہ رائے اس قدر مشکوک ہوگی کہ محرک عمل نہ بن سکے گی۔ اس کے برعکس اگر اخلاق کا معیار نتیجہ کے بجائے نیت ہو تو نیک و بد کا امتیاز آسانی سے ہو سکے گا۔ کیونکہ جو شخص دل سے نیکی و بدی کا فرق معلوم کرنا چاہے گا وہ اپنی نیت کو دیکھ کے معلوم کر لے گا۔

خلاصہ بحث۔ لیکن روزمرہ کا تجربہ بتا رہا ہے کہ دونوں مذکورہ بالا نظریے ایک حد تک صحیح ہیں بلکہ دونوں کی طرف سے کم و بیش

یکساں دعوے کئے جاسکتے ہیں۔ اس لئے یقیناً ان دونوں کا اختلاف کسی غلط فہمی پر مبنی ہے۔ جیسا کہ ابھی ہم کو معلوم ہوتا ہے اس غلط فہمی کا مشترک سرچشمہ ارادی افعال کی تحلیل ہے۔ ہر ارادی فعل دو ایسی چیزوں پر مشتمل فرض کیا جاتا ہے جن میں باہم کوئی رشتہ نہیں۔ ان دونوں میں سے ایک کو ظاہری پہلو یا نتیجہ اور دوسرے کو باطنی پہلو یا محرک کہا جاتا ہے، لیکن واقعہ یہ ہے کہ ہر ارادی فعل ایک مستقل و مکمل شے ہے یعنی وہ فاعل کے اس میلان طبع یا عادت کا نام ہے جو ظاہری عمل کے لباس میں نمودار ہوتی ہے اور تا بہ امکان کوئی نہ کوئی نتیجہ پیدا کرتی ہے۔ بے نتیجہ محرک درحقیقت محرک ہی نہیں اس لئے اس پر ارادی فعل کا اطلاق نہیں ہو سکتا، علیہذا جو نتائج از خود حاصل ہو جائیں ان کو ارادی افعال میں شامل نہیں کیا جاسکتا۔ غرض ارادی افعال کے صرف ظاہری یا باطنی پہلو میں شہد بھر بھی ارادی یا اخلاقی حیثیت موجود نہیں ان میں سے ایک عارضی ہو س یا محض خیال آرائی اور دوسرا اتفاق وقت یا فوسشہ نقدیر ہے۔

مذکورہ بالا نظریات اور اصل یہ ہے کہ ان دونوں نظریوں میں موضوع بحث کے دفع اختلاف صرف ایک ایک پہلو کو پیش نظر رکھا گیا ہے۔ یہ نقص جب فریقین کو محسوس ہوتا ہے تو احوالہ ہر فریق دوسرے کے بعض مطالبات تسلیم کرنے کے لئے آمادہ ہو جاتا ہے بلکہ ایک حد تک اس کی ہمنوائی ضرورع کو دیتا ہے چنانچہ جو لوگ نتائج کو اہم سمجھتے ہیں ان کی مراد ایسے نتائج سے ہوتی ہے جن کا اندازہ آغاز مکمل سے پہلے کیا جاسکتا ہے ظاہر ہے کہ یہ اندازہ دماغ کا فعل ہے اس لئے اس کا دار و مدار سیرت پر ہو گا۔ سیرت ہی کی تہ میں وہ میلان طبع مضمر ہو گا جو نتائج کی صحیح قدر شناسی کی طرف فاعل کی رہنمائی کرے گا۔ اس طرح نتائج کے طرفداروں کو بھی آخر میں انداز خیال سے کام لینا پڑتا ہے۔ یہی انجام حاسیان نوعیت خیال کا ہوتا ہے انھیں یہ بتانا پڑتا ہے کہ ہر نوعیت خیال پر کوئی نہ کوئی قرعہ مرتب ہو سکتا ہے اس لئے نتائج سے قطع نظر نہ کر لینا چاہیے، فیاضی ایک قبائل تعریف و صف ہے لیکن حق تعریف وہی فیاض ہے جو

فیضیاب افراد اور تمام جمعیّت پر اپنی فیاضی کے اثر کو نظر انداز نہیں کرتا۔ گواخلاقی
فضیلت کی حال صرف نیت سے لیکن نیت کا اثر نتائج کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔
غرض نظریہ نتائج میں نوعیت خیال کی ضرورت اور نظریہ نوعیت خیال میں نتائج
کی اہمیت کے مسلم ہو جانے سے فیضیاب کی فکر کہ آرائی تقریباً ختم ہو جاتی ہے۔
چنانچہ اب محسوس ہونے لگتا ہے کہ اگر ارادی افعال کے لحاظ سے محرک کی
جینیت کے متعلق صحیح رائے قائم کرنا ہے تو یہ نہ بھولنا چاہیے کہ جب تک کوئی نوعی
سبب مانع نہ ہوگا ہر محرک سے نتائج پیدا ہونگے اس کے ساتھ ہی یہ بھی نظر
آنے لگتا ہے کہ ارادی طرز عمل کا تعلق اپنی نتائج سے ہو سکتا ہے جو سیرت کے
مناسب حال ہوتے ہیں اور صاحب سیرت کو اپنے حصول کے لئے کوشش پر
آمادہ کر سکتے ہیں۔ غرض ارادی افعال کی تکمیل خواہ نتائج سے شروع کی جائے یا
نوعیت خیال سے یہ تکمیل اسی وقت تکمیل ہو سکتی ہے جب یہ دونوں پہلو پیش نظر
ہوں کیونکہ افعال کے ظاہری و باطنی اجزاء میں وہی فرق ہے جو کسی شے کے نشو و نما
کی دو منزلوں میں ہوتا ہے۔

اب ہم آئندہ باب میں کردار و سیرت کے باہمی تعلق پر براہ راست بحث
کریں گے اور اس بحث کے نتائج سے الجواب مابعد میں ان مباحث کے متعلق کام
لیں گے جو اس وقت تک چھوڑے جا چکے ہیں۔

باب ۱۳

سیرت و کردار

موضوع باب - اگرشتہ ابواب میں ہم نے یہ معلوم کرنا چاہا تھا کہ (۱) وہ کون سی صورت حال ہے جسے اخلاقی کہا جاسکتا ہے (۲) اس صورت حال کی تحلیل سے کیا مسائل پیدا ہوتے ہیں (۳) اور ان مسائل کے سلسلہ میں کس قسم کے نظریات قائم کئے گئے ہیں۔ اب ہم صرف اخلاقی صورت حال کو لیکے اس کی آزادانہ تحلیل کرنا چاہتے ہیں، جیسا کہ آخری باب سے اندازہ ہو گیا ہو گا۔ اس کے لئے انداز خیال اور نتائج کے باہمی تعلق پر بحث کی ضرورت ہو گی۔ یہ صحیح ہے کہ پیش نظر مسئلہ پر غور کر کے کاہلی ایک طریقہ نہیں لیکن انیسویں صدی کے اوائل سے جن نظریات کو مقبولیت و اثر حاصل ہے ان کے ماہہ النزاع امور کی توضیح اسی طرح ممکن ہے لہذا ہم سب سے پہلے نظریہ محرک یا نظریہ کانٹ اور نظریہ ثمرات یا نظریہ افادیت کو بیان کرینگے۔ اگرچہ ان دونوں نظریوں میں افراط و تفریط سے کام لیا گیا ہے لیکن ان کو پہلو بہ پہلو رکھ کے دیکھنے سے انداز خیال و افعال محرک و نتائج سیرت و کردار کے باہمی تعلقات کا اندازہ ہو جائیگا کانٹ چونکہ نظریہ انداز خیال کا علمبردار ہے اس لئے ہم اسی کے ایک اقتباس سے ابتدا کرتے ہیں

ف (۱) نیک ارادہ

ہم اس دنیا میں یا اس سے باہر نیک ارادہ سے علاوہ کسی ایسی شے کا تصور

نہیں کر سکتے جو ہر حال میں اچھی ہونفس کے قوی میں ذہانت و کاوت فیصلہ....
 مزاج کے اوصاف میں ہمت عزم، استقامت فردا فردا مستحسن اور بسا اوقات
 پسندیدہ ہوتے ہیں لیکن ان سے کام لینے والا دراصل ارادہ ہوتا ہے اسی لئے وہ سیرت
 کا مایہ نمبر ہے اگر خود ارادہ اچھا نہیں تو فطرت کے یہ عطیے بدترین بلکہ شہر انگیز
 ثابت ہو سکتے ہیں۔ یہی حال قسمت کے عطیوں کا ہے جہاں نیک ارادہ اصلاح کے لئے
 موجود نہیں ہوتا وہاں طاقت، دولت، عزت، بلکہ صحت... سے غرور و خود بینی پیدا
 ہوتی ہے۔ محبت میں اعتدال، جذبات میں سلامت، روی نفس پر قابو، صبر و سکون
 کے ساتھ غور و خوض کی صلاحیت، یہ چیزیں اچھی بلکہ انسان کے فطری فضائل کا
 جز ہیں لیکن ان کو بھی ہم خیر محض نہیں کہہ سکتے کیونکہ نیک ارادہ کے بغیر یہ اوصاف
 بھی از حد برے ہو سکتے ہیں۔ بد معاش کا سکون، طبع خطرناک اور اس کے
 ساتھ ساتھ نفرت انگیز ہوتا ہے "کانٹ و نظریہ اخلاقیات مترجمہ ایڈٹ صفحہ ۱۰۰۹
 کانٹ کے نظریہ کی کانٹ کا مذکورہ بالا خیال ایک حد تک ہمارے منہولی اخلاقی
 اعتقادات کے بالکل مطابق ہے۔ ہم بھی تسلیم کرتے ہیں کہ
 خوش قسمتی کے نتائج، نفس کے قوی اور مزاج کے اوصاف
 قابل قدر ہیں مگر ان کا صحیح استعمال شرط ہے ورنہ ان سے نیکی کے بجائے بدی
 میں ترقی ہوگی کانٹ کے نزدیک نیک ارادہ بذات خود اچھا ہے "وہ ایک گوہر
 آبدار ہے جس کی چمک دمک خود اپنی آب کا نتیجہ ہے" (کتاب مذکور صفحہ ۱) اس
 خیال پر بھی ہمارا دل حرف بحرف صاف کرتا ہے صحت، دولت، کاروبار اپنے پیشہ
 میں کامیابی یہ اور اس طرح کی چیزیں اخلاقی فضائل کے حصول کا ذریعہ یا شرط
 ہیں۔ ان کی بدولت انسان کو اخلاقی فضائل حاصل کرنے کا موقع ملتا ہے۔ اگر
 خود یہ چیزیں بھی اخلاقی حقیقت سے اچھی سمجھی جانی ہیں تو صرف اس لئے کہ ان سے
 اخلاقی محاسن تک دسترس ہو سکتا ہے مگر حقیقت یا سیرت اس لئے اچھی نہیں کہ
 ان سے دوسری اچھی چیزیں حاصل ہو سکتی ہیں جو شخص اپنی سیرت کو محض سیاسی ترقی
 کا آلہ سمجھتا ہے وہ اپنی اخلاقی خوبی کا غلط استعمال بلکہ اس کا استیصال کرتا

منقولہ بالا اقتباس کا لیکن کانٹ کا منقولہ بالا اقتباس ابہام سے خالی نہیں اس کی
ابہام

تشریح دو متضاد طریقوں سے ہو سکتی ہے نیک ارادہ کے
بجائے خود اچھے ہونے کے یہ معنی بھی ہو سکتے ہیں کہ (۱)
مثلاً دیانت ارادہ کی ایک شکل کی حیثیت سے اس لئے اچھی ہے کہ اس سے
لاحالہ لوگوں میں خوشگو ارتعلاقیات قائم ہونگے، باہم صفائی دہیگی، ایک کو دوسرے
پر اعتبار ہوگا، ہر شخص کیسوی کے ساتھ اپنے لیے کام پر پوری توجہ کر سکیگا۔
(۲) اور یہ بھی کہ دیانت بجائے خود بہر حال ایک اچھی شے ہے ان دونوں
میں سے پہلی صورت میں ہم دیانت کی خوبی کا فیصلہ کرتے وقت نتائج کو
پیش نظر رکھتے ہیں اور دوسری صورت میں ان سے قطع نظر کر لیتے ہیں۔
کانٹ اور نیک ارادہ لیکن خود کانٹ کے بیان سے یہ ابہام رنج ہو جاتا ہے
اس کا قول (کتاب مذکور صفحہ ۱) ہے کہ ”نیک ارادہ
اس لئے نیک نہیں کہ اس سے نیک نتائج پیدا ہوتے

ہیں یا پیش نظر مقاصد حاصل ہوتے ہیں۔ بلکہ وہ صرف اس لئے نیک ہے کہ وہ
ارادہ سے یعنی وہ بذاتہ نیک ہے۔ اگر یہ صورت پیش آئے کہ قسمت کے خاص
غائب یا فطرت کے انتہائی بلی کی وجہ سے ارادہ میں تحصیل مقصد کی صلاحیت
نہ ہو، اگر وہ زاید سے زاید کوشش کے بعد بھی کم سے کم کامیابی حاصل نہ
کر سکے، اگر وہ ارادہ کی جد سے سر مو آگے نہ بڑھے مگر یہ بشرط اس کے کہ محض
خواہش نہ ہو بلکہ اس کی تعمیل کے لیے ممکن تدبیر اختیار کی گئی ہو، تو اس
صورت میں بھی نیک ارادہ اپنی ذاتی خوبی کی بدولت اس کو بہر شبہ جہلغ
کی طرح چمکے گا جس کی روشنی کا سرچشمہ خود اس کی ذات ہوتی ہے نتائج کے
حصول یا عدم حصول سے ارادہ کی خوبی میں نہ ششمہ بھرا ضافہ ہوگا اور نہ
ذرہ بھر کمی۔“

یہ بھی اسی کا قول ہے کہ ہر کسی کی بنیاد مقصد فعل پر نہیں بلکہ اس اصول پر
”کسی فعل کی اخلاقی خوبی کی بنیاد مقصد فعل پر نہیں بلکہ اس اصول پر
ہے جو باعث فعل ہے۔ اسی لئے ہر فعل کا دار و مدار بلا لحاظ مقصد ارادہ پر ہوتا ہے

جو اس کے عالم وجود میں آنے کا سبب ہوتا ہے۔ افعال میں مشروط یا اخلاقی خوبی نہ پیش نظر مقاصد سے پیدا ہو سکتی ہے اور نہ ان ثمرات سے جو ارادہ کا سرچشمہ و نتائج سمجھے جاتے ہیں۔ اگر اس کا کہیں وجود ہے تو اصول ارادہ میں اور یہ بھی نتائج افعال سے قطع نظر کرنے کے لیے،

(کتاب مذکور صفحہ ۱۶)

ارادہ اور کوشش کا کانسٹ کا یہ خیال بھی ایک جذباتی ہمارے روزمرہ کے کامیابی اخلاقی تجربات کے ہمزبان ہے و انہی ہم بسا اوقات حاصل شدہ نتائج کی پروا نہیں کرتے اور افعال کو

اخلاقی حیثیت سے اچھا یا قابل قدر رکھتے ہیں۔ اگر ایک بچہ ڈوب رہا ہو اور کوئی شخص اسے بچانے کی کوشش کرے تو ہم اس کوشش کی اخلاقی خوبی کا فیصلہ کامیابی کی بنا پر نہ کریں گے، ممکن ہے کہ یہ شخص جسمانی حیثیت سے اس قابل نہ ہو۔ کہ ڈوبے ہوئے بچے کو بچا سکے یا پانی کا بہاؤ حد سے زیادہ تیز ہو اس لئے وہ اپنی کوشش میں کامیاب نہ ہو لیکن اس کے باوجود ہم اس کی کوشش کو اخلاقی نقطہ نظر سے قابل تعریف سمجھیں گے۔ ہمارے پیش نظر قابل شدہ نتائج یا کامیابی نہ ہوگی۔ ہم ناکامی کی وجہ سے اس کوشش کی اخلاقی خوبی سے انکار نہ کریں گے۔ چوتھے اس شخص نے اپنی جان کو خطرہ میں ڈال کر دوسرے کو بچانا چاہا تھا اور یہ مقصد فی نفسہ اچھا تھا اس لئے اس کو اس کوشش کو بھی ہم پسندیدگی کی نظر سے دیکھیں گے غرض ہم کو کانسٹ کے اس خیال سے تو اتفاق کرنا پڑے گا کہ افعال کی اخلاقی فضیلت کا دار و مدار نتائج کے حاصل ہونے پر نہیں بلکہ اس کے ساتھ ہی یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ فاعل کی اخلاقی فضیلت کا راز یہ ہے کہ وہ عمدہ نتیجہ کے حاصل کرنے کے لئے تا بمقدور کوشش کرتا ہے اسی لئے مقاصد کو خارج از بحث رکھنا تو کجا ہم انہی کی بناء پر افعال کو پسند یا ناپسند کرتے ہیں چنانچہ عرف عام میں جب ارادہ کا لفظ استعمال کرتے ہیں تو اس سے ہماری مراد ایسے میلانات خواہشات یا عادات ہوتی ہیں جو پسندیدہ نتائج کے حاصل کرنے کے لئے مصروف عمل ہوتی ہیں

مگر ارادہ بایں معنی بھی حصول نتائج یا مقاصد کو واقعات کے لباس میں جوہر کر کے
کے لئے کافی نہیں۔ کامیابی کے لئے حالات کا مساعد ہونا لازمی ہے۔ اگر یہ
پہلو تھی کریں تو بہتر سے بہتر ارادہ بھی خواہش نتائج کو واقعی نتائج کی شکل میں
پیش نہیں کر سکتا ہم کو یہ معلوم ہے کہ بعض اوقات سوء اتفاق سے پسندیدہ نتائج
حاصل نہیں ہوتے لیکن اس کے ساتھ ہی ہم یہ بھی جانتے ہیں کہ اگر کبھی پسندیدہ
نتائج بلا ارادہ حاصل ہو جاتے ہیں تو یہ محض حسن اتفاق ہونا ہے۔ علاوہ برائیں
یہ امر بھی ہمارے پیش نظر ہے کہ ہمارا ارادہ حصول نتائج کی سب سے مقدم
شرط نہیں البتہ یہی ایک ایسی شرط ہے جس پر ہم کو مسلسل دسترس حاصل ہے ارادہ
کو ہم صرف اس لئے اپنا کہتے ہیں کہ اس شرط کا مراخام ہم پر موقوف ہے
جہاں تک ہماری ذات کا تعلق ہے نتائج کا ذریعہ حصول ارادہ ہے اور اس
نفاذ سے ارادہ خواہش و کوشش کے بعد کامیابی و عدم کامیابی کی نگر سے

آزاد ہے۔
لا حاصل نیک نیتی۔ لیکن جس نیک نیتی سے ظاہری افعال اور ان افعال کے
نتائج میں الضابط پیدا نہ ہو وہ سد جواز نہیں بن سکتی۔ اگر
کسی شخص کی نیک نیتی سے ہمیشہ دوسروں پر مصیبت نازل ہوتی ہو تو کیا ایسی
نیک نیتی کو ہم نیک کی نظر سے نہ دیکھیں گے؟ بالقرض ہم اس واقعہ کو بد نیتی پر
محمول نہ کریں تو کیا ہم یہ بھی نہ سمجھیں گے کہ یہ شخص ایک اخلاقی غلطی میں مبتلا ہے جس
کی اصلاح کے لئے میلان طبع میں تغیر کی ضرورت ہے؟ خود غرضی اور مذہبی
جوش کے اخلاقی فرق سے ہم غافل نہیں لیکن اس فرق کی بناء پر ہم مذہبی جوش کو
پسند نہیں کرتے ہم کسی دیوانہ مذہب کے متعلق یہ نہیں کہنے کہ ”اس کی نیت
اچھی ہے وہ بزرگم تو نیک کام کر رہا ہے اسے اپنے فرض کا احساس ہے“
اس کے برعکس ہم اس کے پیش نظر مقاصد کی مذمت کرتے ہیں اور یوں بالواسطہ
ان مقاصد کے پسند و اختیار کرنے پر اس کو ملامت کرتے ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ ہم
اس کے اخلاص کی کوئی خیال اور ہمہ تن کوشش کی قدر کر سکتے ہیں کیونکہ یہ
اوصاف بجائے خود یا اصولاً اعلیٰ سیرت کا جوہر ہیں مگر ان کی یہ قدر اس لئے

ہے کہ انہی کی بدولت نتائج ظہور پذیر ہوتے ہیں گویا انسانی سیرت کے عملی پہلو کی یہی کائنات ہیں تاہم ان اوصاف کی خاطر ہم کسی وارفتہ مذہب کی سیرت کو بنامہ پسند نہیں کرتے ہم یہ خیال کرتے ہیں کہ اس شخص میں کوئی ایسا نقص ہے جس کی وجہ سے اس کے اخلاقی محاسن کا غلط استعمال ہو رہا ہے اس لئے یہ کہنا صحیح نہیں کہ ہم ایسی صورت میں فاعل کی سیرت کو پسند اور اس کے افعال کو ناپسند کرتے ہیں بلکہ واقعہ یہ ہے کہ اس کے کردار کے بعض اجزاء کو پسند اور اس لحاظ سے اسے قابل تعریف اور دیگر اجزاء کو ناپسند اور اس حیثیت سے اسے قابل لامت سمجھتے ہیں۔

ارادہ اور ظاہری افعال | اب سوال یہ ہے کہ ہم کب ارادہ کو حقیقت عمل کا قائم مقام سمجھتے ہیں؟ ہم کس صورت میں یہ تسلیم کرتے ہیں کہ ارادہ نے حصول مقصد کے لئے ہمہ تن مستعدی کے ساتھ تابہ امکان کوشش کی؟ اس وقت جب ہم عیب ارادہ سے کوئی ایسا ظاہری فعل مرزدہو جس سے حیرک یا مقصد کے واقعی موجود ہونے کا ثبوت ملتا ہو مثلاً گزشتہ مثال میں اگر وہ شخص ڈوبتے بجھ کو نکالنے کے لئے کوئی عملی تدبیر نہیں کرتا تو خود اس کو یا ہم کو اس امر کے یقین کرنے کا حق حاصل نہیں کہ وہ دل سے بچہ کی جان بچانا چاہتا تھا جو شخص حصول مقصد کے لئے کوشش تو نہیں کرتا لیکن پیش نظر مقصد کی خوبی کی بناء پر اپنے طرز عمل کو بجا ثابت کرنا چاہتا ہے وہ اگر دانستہ لفاظی نہیں تو خود فریبی کا مورد الزام بن سکتا ہے جب کسی لالہ بالی لڑکے سے یہ شکایت سمجھے کہ ”تم نے فلاں شے خراب کر دی“ یا ”وہ کام بگاڑ دیا“ تو وہ یہ عذر پیش کرتا ہے کہ ”میں نے جان کے نہیں کیا“ یعنی اس نقصان میں میرے ارادہ کو دخل نہیں۔ میں اخلاقی حیثیت سے اس کا مرتکب نہیں۔ ایسے موقع پر ہمارے جواب کا یہ ماحصل ہوتا ہے کہ ہمیں اسی غفلت پر اعتراض ہے اس کو ایسے فعل نہ کرنے کا قصد کرنا چاہئے تھا بالفاظ دیگر وہ اگر اپنے افعال کے متعلق غور و فکر سے کام لیتا تو یہ ناکوار نتیجہ پیدا نہ ہوتا۔ جو شخص سن بلوغ کو پہنچ چکا ہے اس کی غفلت یا اس کا تساہل قابل الزام و لائق مواخذہ ہے۔ ممکن ہے اس کے وہ

وہ فعال قابل تعریف ہوں جو اس سے دیدہ و دانستہ سرزد ہوں لیکن ہمارے الزام کی بنیاد یہ ہے کہ اس کی سیرت میں انجامِ مبنی کی کمی ہے۔ وہ یہ خیال نہیں رکھتا کہ فلاں قسم کے حالات کا یہ نتیجہ نکلے گا۔ اگر اس کی صحیح نتائج سے بے خبری ناخبرہ کاری یا دماغی اتوی کے عدم نشوونما کا نتیجہ ہوتی تو ہم اس کو الزام سے بری کر سکتے تھے لیکن جب وہ اپنے تجربے یا ہم سے کام لینے میں پہلو ہتی کرنا ہے تو وہ قطعی مورد الزام ہے۔ فہم و تجربہ کے باوجود صحیح نتائج سے غفلت یا چشم پوشی کا سبب صرف بے توجہی ہو سکتا ہے نیک ارادہ کے ثبوت کے لئے ظاہری عمل کی ضرورت اور صحیح نتائج سے غفلت پر سیرت کی ناپسندیدگی ان دونوں باتوں سے ثابت ہوتا ہے کہ ہمارے نزدیک محرک دارادہ کسی ایسی شے کا مراد نہیں جو تحصیل نتائج کی صلاحیت سے محروم ہے بلکہ نتائج کے متعلق ہمیشہ پیش بینی اور ان کے حصول کے لئے عزم بالجزم ہی کا نام سیرت یا ارادہ ہے چنانچہ ہم مطلوب و پسندیدہ نتائج سے الگ سیرت یا ارادہ کا تصور بھی نہیں کر سکتے۔

ف (۲) نظریۂ افادیت اور مقصد

نتائج کی اہمیت - مذکورہ بالا بحث ہم کو نظریۂ افادیت تک پہنچا دیتی ہے جو اکائٹ کے نظریۂ کاتریف ہے نظریۂ افادیت کی رو سے اخلاقی خوبی کا مرکز نتائج یعنی حاصل شدہ نتائج ہیں۔ محرک صرف فاعل کی اس حالت شعور کا نام ہے جو کسی کام کے انجام دیتے وقت ہوتی ہے لیکن قابل لحاظ یہ کسی کیفیت نہیں جس کا وجود صرف داخلی شعور میں ہوتا ہے بلکہ وہ بیرونی شے، وہ خارجی تغیر ہے جو اس کام سے عالم میں پیدا ہوتا ہے۔ اگر ایسے افعال سرانجام پاسکتے ہیں جن سے صحیح نتائج یا بجا تغیرات پیدا ہوتے ہیں تو یہ نعمت فضول ہے کہ اس وقت فاعل کے دل کی حالت کیا تھی قیل قیل ہے خواہ اس وقت قائل کا دل عام انسانی ہمدردی سے لبریز ہو۔ ڈوبتے کو بچانا قابل تعریف ہے گو بچانے والا جھنجھلا یا اور جھجھلا یا ہو۔ اس لئے اہم شئی جذبات نہیں بلکہ افعال ہیں اور افعال سے مراد وہ تغیرات ہیں جو واقعاً ظہور پذیر ہوتے ہیں۔

مقصد و محرک کا فرق | اس خیال کی تائید میں افادیں یہ کہتے ہیں کہ محرک و مقصد دو جداگانہ چیزیں ہیں اور ان میں سے صرف مقصد اخلاقی فضیلت کا حامل ہے۔ مقصد وہ شے ہے جو فاعل کے پیش نظر یا زیرِ تجویز ہے، محرک فاعل کی اس نفسی کیفیت کا نام ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ فلاں پیش نظر شے کے لئے کیوں کوستان ہے مقصد سے مراد وہ نتائج ہیں جو پیش نظر اور مطلوب ہیں۔ محرک کا اطلاق نفس کی اس حالت پر ہوتا ہے جس کی وجہ سے فاعل کو دو مہرے نتائج کی بہ نسبت یہ نتائج زیادہ دلچسپ اور دلکش معلوم ہوتے ہیں افادوی نقطہ نظر اقتباسات ذیل میں ہو ہو نظر آتا ہے۔

محرک کے متعلق بیختم کا یہ قول ہے کہ
”اگر وہ نیک یا بد ہیں تو اپنے نتائج کے لحاظ سے نیک اس لئے کہ ان کا جلب لذت اور دفع الہم کی طرف میلان ہے، بد اس لئے کہ ان کا جلب الہم اور دفع لذت کی طرف میلان ہے۔ اب صورت واقعہ یہ ہے کہ ایک ہی محرک بلکہ ہر قسم کے محرک سے مختلف نتائج پیدا ہوتے ہیں جن میں سے بعض نیک ہوتے ہیں بعض بد اور بعض اخلاقی حیثیت سے غیر متعلق“

اس بناء پر محرک کا سوال ہی خارج از بحث ہے، بیختم نے اپنے خیال کی تشریح مثالوں کے ایک طویل سلسلہ سے کی ہے جن میں سے ہم مندرجہ ذیل کو منتخب کرنا چاہتے ہیں

”(۱) اگر ایک لڑکا دل ہلانے کے لئے کوئی دلچسپ کتاب پڑھنے لگتا ہے تو یہ خیال کیا جائیگا کہ محرک فعل اچھا ہے یا کم از کم برا نہیں (۲) اگر وہ لڑکا بچانے لگتا ہے تو یہ سمجھا جائیگا کہ ہر حال میں محرک فعل برا نہیں (۳) اگر وہ ایک باکل بیل کو بھرے مجمع میں لاکے چھوڑ دیتا ہے تو یہ کہا جائیگا کہ محرک فعل نفرت انگیز ہے لیکن ممکن ہے ان تینوں صورتوں میں محرک فعل ایک ہی ہو یعنی صرف حبس۔ بل کا قول ہے کہ ”افعال کی اخلاقی حیثیت کا دار و مدار اس امر پر ہے کہ فاعل کا مقصد کیا ہے یعنی وہ کیا کرنا چاہتا ہے محرک یعنی باعث افعال جذبات سے اگر خود افعال میں کوئی فرق نہیں آتا تو ان کی اخلاقی حیثیت

میں بھی کوئی فرق نہ آئیگا۔

واقعی اگر محرک صرف داخلی احساس یا محض حالت مشہور کا نام ہے اور اس کا خیالات و خواہشات سے کوئی تعلق نہیں تو اس کا افعال پر بھی کوئی اثر نہ پڑیگا اس صورت میں ہم کو یہ تسلیم کرنا پڑیگا کہ افاد میں کا خیال صحیح ہے، لیکن اس کا یہ قول کہ اگر محرک یا باعث فعل سے خود فعل میں فرق نہ آیا تو اس کی اخلاقی حیثیت میں بھی فرق نہ آئیگا اور ہر محرک سے نفس فعل میں فرق کا پیدا ہونا ضروری ہے بلکہ محرک ہی کی بدولت وہ فرق پیدا ہوتا ہے جو مختلف افعال میں باعث امتیاز ہے اس لئے محرک کو باعث فعل قرار دینا اور پھر یہ کہنا کہ اگر فرق نہ آیا صریح تناقض ہے۔ یہ کیسے ممکن ہے کہ محرک باعث فعل نہ ہو لیکن اس سے خود فعل میں کوئی فرق پیدا نہ ہو؟

مقصد و محرک کا اتحاد اگر افاد میں کی رائے کے برخلاف روزمرہ کی بول چال میں محرک کا مقصد اور مقصد کا محرک پر بے تکلف اطلاق ہوتا ہے مثلاً ہم کہتے ہیں کہ خط لکھنے کا محرک اطلاع دہی یا دوستی بخشی محرک و مقصد کا تبادلہ اگر چہ عمل و نتیجہ کے نزدیک صحیح نہیں کیونکہ ان کے بقول محرک صرف مشہور کی وہ حالت ہے جس میں آدمستانہ جذبات پیدا ہوتے ہیں یہی اطلاع دہی تو یہ محرک نہیں بلکہ مقصد ہے علی ہذا ہمارا یہ قول کہ "طیب کا مقصد مرض کا ازالہ تھا یہ مقصد بجائے خود اچھا تھا اگر انجام برائے نکلا" ان کے نزدیک قابل اعتراض ہے۔ ان کے نقطہ نظر سے پہلے فقرہ میں تو مقصد کا بجا استعمال ہوا لیکن دوسرے فقرہ میں مقصد اور محرک میں خلط بحث ہو گیا۔ مگر واقعہ یہ ہے کہ ایسے مواقع پر علی السہوم ایک ہی لفظ مثلاً تحصیل، انتقام، احسان، حرص وغیرہ سے مراد محرک و مقصد یا میلان طبع اور نتائج افعال دونوں ہوتے ہیں اور یہ استعمال اصولاً صحیح ہے۔ کیونکہ ان الفاظ کا اشارہ واقعات کے اس مجموعہ کی طرف ہوتا ہے جس کا نام ارادی فعل ہے۔

لفظ جذبات کا ابہام اہل اور نتیجہ دونوں نے جذبات کا لفظ استعمال کیا ہے مگر جن معنوں میں استعمال کیا ہے وہ واضح نہیں۔ ممکن ہے

جذبات سے مراد ایسے احساسات ہوں جو خیالات سے معری ہوں، دماغ کی وہ کورانہ اور مبہم حالت جس میں غور و غوض شامل نہ ہو، وہ میلان طبع ہو جو کسی کام کی انجام دہی پر راہنمائی و مجبور نہ کرے، مگر گزشتہ تجربات اور آئندہ توقعات کے ماتحت نہ ہو اس صورت میں جذبہ، جبلت یا بےج کے مرادف ہو گا اور واقعی بقیہ کے بقول اخلاقی حیثیت سے معری ہو گا مگر ایسے جذبہ اور مقصد و محرک میں تقابل بھی نہ ہو گا شیشیر خوار بچہ یا فاتر القفل جوان جب تک اپنے کورانہ میلان طبع کے زیر اثر رہتا ہے اس وقت تک نہ وہ پیش بینی سے کام لیتا ہے نہ اس کے پیش نظر کوئی مقصد ہوتا ہے، نہ وہ کسی خاص غرض کے حصول کے درپے ہوتا ہے اس کے افعال بلا قصد و بلا دور اندیشی اس سے سرزد ہوتے رہتے ہیں اس طرح کے تجسس سے جو نتائج پیدا ہوں گے ان میں سے بعض مفید ہوں گے بعض مضر اور بعض نہ مفید اور نہ مضر لیکن چونکہ یہ نتائج نہ پہلے سے پیش نظر تھے اور نہ ان کے حاصل کرنے کی دیدہ و دانستہ کوشش کی گئی تھی اس لئے خود افاویسین کے نزدیک یہ دائرہ اخلاق سے خارج ہو گئے

کیونکہ اخلاق کا دار و مدار قصد پر ہے اور یہاں قصد کو دخل نہ تھا۔
محرک دہم۔ غرض بعض وقت محرک میں کوئی اخلاقی حیثیت نہیں ہوتی ایسے موقع پر مقصد بھی اخلاقی حیثیت سے خالی ہو گا کیونکہ

اخلاق میں مقصد و محرک ایک دوسرے کے مقابل نہیں بلکہ پہلو پہلو رہتے ہیں لیکن محرک کورانہ جذبات یا خیال سے معری بےج کا نام نہیں وہ ایک ایسا میلان طبع ہے جسے اپنے متوقع انجام کی خبر اور اس سے بچسپی سے ممکن ہے کوئی بچہ معصوم یا تجسس کی تحریک سے ایک پاگل بل کو بھرے مجمع میں لاسکے چھوڑ دے لیکن اگر اس بچے کوئی غیر معمولی کیفیت نہیں تو آئندہ جب اسے اپنی اس حرکت کا خیال آئیگا تو اس خیال کے ساتھ اس حرکت کا انجام بھی یاد آ جائیگا۔ اسے یاد آئیگا کہ لوگ کیسا ڈرے تھے، کتنا نقصان ہوا تھا، کیسی کیسی چوٹیں لگیں تھیں اسے یہ بھی خیال آئیگا کہ اگر پھر میں نے ایسی حرکت کی تو یہی مشر ہو گا۔ یہی خیال وہ سنے ہے جسے بقیہ اور مل قصد کہتے ہیں فرض کیجئے

دہی بچہ پھرنیل کو لاکے چھوڑ دے تو اب تجس محض صورتاً اس فعل کا محرک ہوگا کیونکہ درحقیقت تجس کو اس سے کوئی سرکار نہ ہوگا ہاں اگر وہ بچہ بہت ہی کم سن، ناجائز بہ کار اور ضعیف اخیل ہے تو ہم یہ کہیں گے کہ اس حرکت کا محرک خود غرضانہ لطف تھا مگر وہ لطف جو بدخواہی کے مرادف اور جرائم پیشہ اشخاص کی امتیازی خصوصیت ہے لیکن بہر حال یہ طفلانہ تجس نہیں، ہر سان پیش بینی ہوگی وہاں قصد و تجویز بھی ہوگی اور جب قصد و تجویز ہوگی تو کورانہ نتیجے کے بجائے دیدہ و دانستہ دلچسپی ہوگی جو بھی قابل الزام اور بھی قابل تعریف ہوگی غرض اخلاقی نقطہ نظر سے محرک و مقصد دونوں کی یکساں حالت ہے بلکہ مقصد اس نتیجے کا نام ہے جو پیش نظر اور مطلوب ہوتا ہے اور جب اس کی ان دونوں صفتوں کا لحاظ کیا جاتا ہے تو اسے محرک کہا جاتا ہے مگر ہر ارادی فعل بھی ارادی فعل کی حیثیت سے اسی نتیجے کا نام ہے جس کے حصول کی اس لئے کوشش کی جاتی ہے کہ وہ پیش نظر اور مطلوب ہوتا ہے۔

مذکورہ بالا بحث سے یہ امر واضح ہو جاتا ہے کہ عمل و نتیجہ کا یہ دعویٰ صحیح ہے کہ ہر نتیجہ یا فعلی میلان کی اخلاقی حیثیت کا اندازہ صرف اس کے عملی نتائج سے ہو سکتا ہے انھیں اس خیال سے اختلاف ہے کہ انسان میں کچھ ایسے مقدس جذبات ہیں جن کی اخلاقی حیثیت نتائج کے معیار سے بالاتر ہے اور اس اختلاف میں بھی وہ حق بجانب ہیں واقعی نتیجہ کے بقول محرکات کی توبی و عدم توبی کا دار و مدار نتائج پر ہے اسی لئے ہمیں اپنے مختلف محرکات کے نتائج کا صحیح اندازہ کرتے رہنا چاہیے تاکہ ان محرکات کے پسند یا ناپسند کرنے اور ان کے روکنے یا نہ روکنے کا مناسب فیصلہ ہو سکے۔

معیار نتائج کی اہمیت یہ ایک ایسی حقیقت ہے جو نظری اور عملی ہر حیثیت سے اہم ہے بہت سے لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ بعض جذبات بجائے خود اتنے اچھے ہیں کہ ان کی تحریک سے جو افعال سرزد ہونگے وہ لامحالہ اچھے ہونگے اس لئے انسان کو اس قسم کے افعال کے نتائج پر غور کرنے کی ضرورت ہی نہیں، مثلاً رحم کو کیجئے لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ رحم یا دوسروں کی نفع تکلیف

کا جذبہ بالذات اعلیٰ و افضل ہے۔ اسی لئے صدقہ و خیرات میں بے احتیاطی کے بڑے نتائج کو فی الجملہ واضح کرنے کے لئے اس قدر بحث کی ضرورت پیش آئی لیکن واقعہ یہ ہے کہ ہم اس تکلیف کا نام ہے جو انسان کو دوسروں کی تکلیف دیکھ کے ہوتی ہے اس حیثیت سے یہ ایک نفسیاتی رد عمل ہے اور اس کی وہی حالت ہے جو مصیبت سے اجتناب یا خطرہ سے فرار کی ہے جب تک اس کے پیش نظر کوئی شخص مقصد نہ ہوگا اس میں اخلاقی حیثیت بھی پیدا نہ ہوگی اب اگر یہ اصول قرار دیا گیا کہ رحم بجائے خود اچھا ہے تو اس کے یہ معنی ہونگے کہ اس جذبہ کا اظہار مقصود بالذات ہے لیکن اس سے بسا اوقات دوسروں میں سابلی، فریب دہی، مفت خوری، نا اہلیت اور خود اپنی ذات میں جذبات سے منسلک بیت اپنی جاہلیت پر بجا اطمینان اور غرور پیدا ہوگا۔ اس میں شک نہیں کہ بعض قسم کی اخلاقی تعلیم سے انسان کے دل میں یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ بلا لحاظ نتائج خاص خاص جذبات کی ترقی و تسلط ہی نیک سیرتی کا ذریعہ ہے لیکن یہ خیال نفاق اور اخلاقی کمزوری کی ایک بہت ہی خطرناک شکل ہے اس لئے افادہ میں کامیاب نتائج پر اصرار بالکل بجا اور اخلاق کے نقطہ نظر سے بہت ضروری ہے۔

خیالی نتائج اور میلان لیکن مقصد یا غرض خیالی نتائج کا نام ہے اور خیالی نتائج کی تہ میں کوئی نہ کوئی جذبہ جبلت، عادت یا دلچسپی ہضم ہوتی ہے جس کی بدولت خیالی نتائج کو انسان کے دل پر قابو

حاصل ہوتا ہے وہ انسان کو عمل پر آمادہ کرتا ہے وہ اس کے افعال کا محرک یا محرک بنتا ہے اگر یہ نہ ہو تو پیش نظر نتائج کا وہ صرف دماغ میں ہوا رہے گا اس کے ذریعہ سے طرح طرح کی خیالی آرائیاں ہو سکیں مگر تو اسے عمل میں کوئی تحریک نہ پیدا ہو۔ سبلان طبع سے خیالی نتائج میں صرف قوت تحریک پیدا نہیں ہوتی بلکہ نتائج کی تعیین بھی ہوتی ہے جو شخص نیک ہوتا ہے اسے ظلم کے نتائج پر غور کرنے کے بعد اس خیال کو دل سے دفع کی ضرورت ہی پیش نہ آئیگی۔ جو شخص کو ہر وقت ذاتی نفع کا خیال لگا رہیگا۔ انسان کو

جس شے سے دلچسپی ہوتی ہے اسی کا خیال آتا ہے ورنہ اول تو خیال نہیں آتا اور اگر آیا بھی تو جلد چلا جاتا ہے غرض کسی مقصد کے پیدا اور موثر ہونے کا سبب انسان کا ذاتی رجحان خیال یا میلان طبع ہوتا ہے اس لئے بتقیم کے بقول محرک سے مقصد پیدا ہوتا ہے۔

خیال نتائج اور دلچسپی | مقصد کا انحصار حافظہ پر ہے۔ حافظہ ہی کی مدد سے مقصد کا تحمل قائم ہوتا ہے۔ لیکن اس کے لئے انتخاب کی ضرورت ہوتی ہے ہم گزشتہ تجربات کو یاد کر کے ان میں سے بعض کو منتخب اور باقی کو نظر انداز کر دیتے ہیں اس اصول پر دلچسپی کے اصول پر جن چیزوں سے ہم کو دلچسپی ہوتی ہے وہ ذہن میں آتی اور ٹھہرتی ہیں۔ جن سے دلچسپی نہیں ہوتی وہ یا تو ذہن میں آتی ہی نہیں اور اگر آتی ہیں تو جلد بھلی جاتی ہیں۔ موجودہ دلچسپی کے لحاظ سے گزشتہ تجربات کا یاد آنا اور آ کے موثر ہونا ضروری ہے کہ اس کا دار و مدار سیرت پر ہے۔

جیسے کہتا ہے۔
”جب کسی غیر دانشمندانہ جذبہ کا تسلط ہوتا ہے اور انسان کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ جذبہ غیر دانشمندانہ ہے تو اس وقت اسے کیا مشکل پیش آتی ہے اس کی اصل مشکل دماغی ہوتی ہے۔ اسے دانشمندانہ فعل کا پیش نظر رکھنا دشوار ہو جاتا ہے۔ جب کبھی انسان پر کوئی قوی جذبہ طاری ہوتا ہے تو صرف وہی خیالات ذہن میں آتے ہیں جو اس جذبہ کے مناسب ہوتے ہیں، کوئی اور خیال اگر اتفاقاً آیا بھی تو اسے فوراً چلا جانا پڑتا ہے ورنہ وہ دوسرے خیالات کے رجحان میں پسے رہ جاتا ہے۔ گویا تحفظ نفس کی جبلت جذبہ کو یہ محسوس کرا دیتی ہے کہ اگر یہ ناشاد خیال رہ گیا تو برابر اپنا کام کرتا رہیگا یہاں تک کہ دل کی وہ کیفیت بھی بدل دیگا جس سے امید والستہ ہے۔ اس لئے ہر جگہ اور ہمیشہ جذبہ یہ کوشش کرتا ہے کہ مخالف آواز کی بھٹک بھی کان میں نہ پڑے پائے۔“

مذکورہ بالا اقتباس میں تو صرف قوی جذبہ کا ذکر ہے لیکن یہ یاد رکھنا

چاہیے کہ ہر جذبہ ہر دھیمی خواہ کسی قسم کی ہو خواہ کتنی ہی کمزور ہو اس کی یہی حالت ہوتی ہے بلکہ انہی اصول پر مختلف اشیاء کی یاد اور ان کے متعلق خیالات کا دار و مدار ہے۔ اس لئے دھیمی مقصد کے نشو و نما اور اس کے ایجابی و سلبی دونوں پہلوؤں کا سنگ بنیاد ہے جب کوئی خاص جذبہ طاری ہوتا ہے تو وہ نتائج پیش نظر ہو جاتے ہیں جو اس جذبہ کے مناسب حال ہونے میں اور دوسرے نتائج جو پیش نظر نتائج کی طرح ممکن الوقوع نہ ہوتے ہیں لیکن موجودہ جذبہ کے مناسب حال نہیں ہوتے نظر سے اوجھل رہتے ہیں۔ نیک دل و دوسروں کی بہبودی کے نتائج سے واقف بھی ہوتا ہے اور ان کا احساس بھی رکھتا ہے محتاط کو صرف ان نتائج کا خیال رہتا ہے جن کا اس کی ذات سے تعلق ہے۔ حریفوں کے پیش نظر اضافہ دولت ہوتا ہے۔ دھیمی اور مقصد کا یہی گہرا تعلق اس غیر منفک رشتہ اتنا وکی بنیاد ہے جو مقصد یا غرض فعل اور محرک یا باعث فعل میں پایا جاتا ہے۔ اس لئے اگر بیتختم محرک کو سبب مقصد کہتا ہے تو یہ صرف ایک واقعہ کا اظہار ہے علاوہ برائیں اس پیرایہ میں وہ یہ امر بھی واضح کر دیتا ہے کہ آخر کار اخلاقی حکم محرک ہی پر لگایا جاسکتا ہے۔

ف (۳) سیرت و کردار

مذکورہ بالا بحث سے ہم سیرت و کردار کا باہمی تعلق معلوم کر سکتے ہیں۔ لیکن نے ایسے اقتباس منقول بالا (صفحہ ۲۸) میں تو یہ خیال ظاہر کیا تھا کہ محرک سے افعال کی اخلاقی حیثیت میں کوئی فرق نہیں آتا لیکن اس کے بعد یہ کہتا ہے کہ "محرک سے فاعل کی اخلاقی حالت کے اندازہ میں بڑا فرق پیدا ہو سکتا ہے خصوصاً اگر محرک سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ فاعل کا میلان طبعاً عادتاً اچھا ہے یا برا اس کی سیرت سے مفید نتائج کے پیدا ہونے کا احتمال ہے یا مضر نتائج کے" بیتختم ہی اسی طرح کا خیال ظاہر کرتا ہے وہ کہتا ہے کہ سیرت وہ فاعل کا میلان طبعاً عادتاً اچھا ہے یا برا اس کی سیرت سے مفید نتائج کے پیدا ہونے کا احتمال ہے یا مضر نتائج کے" بیتختم ہی اسی طرح کا خیال ظاہر کرتا ہے وہ کہتا ہے کہ سیرت وہ فاعل کا میلان طبعاً عادتاً اچھا ہے یا برا اس کی سیرت سے مفید نتائج کے پیدا ہونے کا احتمال ہے یا مضر نتائج کے" بیتختم ہی اسی طرح

ضرورت ہوگی یعنی اس شخص کا میلان طبع۔ البتہ میلان طبع ایک مصنوعی (اصطلاحی م) شے ہے جو اس لئے قرار دی گئی ہے تاکہ بحث میں آسانی ہو اور طبیعت کے اس انداز کو بیان کیا جاسکے جو مستقل فرض کیا جاتا ہے جس کی وجہ سے انسان فلان فلان موقع پر فلان فلان محرک سے متاثر ہو کر فلان کام کے لئے آمادہ ہو جاتا ہے جس کا فلان جانب رجحان معلوم ہوتا ہے اس کے بعد وہ یہ بتاتا ہے کہ میلان طبع نتائج کے لحاظ سے اچھا یا برا ہو سکتا ہے۔ یہ خواہ محرک کوئی شے ہو اگر کسی شخص کے متعلق یہ خیال کیا جاتا ہے کہ وہ نیک افعال کی بہ نسبت بد افعال کے ارتکاب یا اس ارتکاب کے قصد کے لئے زیادہ مستعد ہے تو ایسا شخص بد نہاد ہے اور اگر اس کے برعکس صورت واقعہ ہے تو نیک نہاد ہے۔ علیٰ ہذا انداز ظاہر ہے کہ انسان کے میلان طبع کی نوعیت کا دار و مدار ان محرکات کی نوعیت پر ہے جن سے وہ متاثر ہوتا ہے بالفاظ دیگر اس کے میلان طبع کی نوعیت اس امر پر موقوف ہوگی کہ وہ مختلف محرکات سے کس حد تک متاثر ہوتا ہے۔ کیونکہ اس کے میلان طبع کو یا اس کے مقاصد کے مجموعہ کا نام ہے۔۔۔۔۔ مقاصد بھی اور چیزوں کی طرح اپنے اسباب کا نتیجہ ہوتے ہیں اور مقاصد کے اسباب محرکات ہیں اس لئے اگر انسان کوئی نیک یا بد مقصد قرار دیکر تو یہ کسی نہ کسی محرک کا نتیجہ ہوگا۔

سیرت کا اصلی کام | سیرت کا اصلی کام کیا ہے؟ یہ کیوں اس قدر اہم ہے؟ ان دونوں سوالوں کا جواب مندرجہ بالا اقتباس میں صراحت کے ساتھ موجود ہے۔ سیرت فعلی میلانات اور دھیمیوں کے اس مجموعہ کا نام ہے جس کی وجہ سے انسان ایک طرف تو بعض مقاصد کا کشادہ دلی مستعدی اور تباہی سے خیر مقدم کرتا ہے اور بعض کے ساتھ بے اعتنائی سر و مہری اور سنگدلی کے ساتھ پیش آتا ہے اور دوسری طرف بعض نتائج سے واقف اور اس کے موافق ہوتا ہے اور بعض سے ناواقف اور ان کے خلاف ہوتا ہے۔ خود غرض کے لئے یہ ضروری نہیں کہ وہ ہر وقت اپنی فکر میں پڑا رہے اور ہمیشہ اپنے اور دوسروں کے فوائد کا موازنہ کرنے کے بعد اپنے فوائد کو ترجیح دے۔ ایسے لوگ بہت تھوڑے ہونگے جو پوری صورت حال پر غور کرنے کے بعد بھی

اپنی بہبودی پر دوسروں کی بہبودی کو قربان کر دیں۔ مگر جو شخص اس طرح کے موازنہ کے بغیر بھی مادی و دنیوی دوسروں کے نفع کے بہ نسبت ذاتی نفع کے خیال سے زیادہ متاثر ہوتا ہے وہ خود غرض اور انا بنیت پسند ہے، وہ اس لئے خود غرض نہیں کہ فوائد کے دانستہ موازنہ کے بعد وہ ذاتی فائدہ کو ترجیح دیتا ہے، بلکہ اس لئے ہے کہ وہ دوسروں کے فائدہ کا خیال ہی نہیں کرتا یا اس پر پوری توجہ نہیں کرتا۔ یوں سمجھئے کہ وہ دوسروں کے نفع کی نہ پروا کرتا ہے، نہ اس پر غور کرتا ہے، نہ اس کا لحاظ رکھتا ہے۔

جزئی اور کامل نفس یہ ہیں پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ دل کے نزدیک اخلاق کا دار و مدار حرکت نہیں بلکہ مقصد پر ہے دل کے اس خیال پر کسی نے یہ اعتراض کیا کہ اگر ایک ظالم شخص کسی ڈوٹے ہوئے کو اس خیال سے بچائے کہ اسے اذیتیں دیکے مارنے کا موقع ملے گا تو اس شخص کا یہ فعل دل کے اصول سے قابل تعریف ہونا چاہیے کیونکہ حرکت چاہیے جیسا کہ نفس فعل یعنی ڈوٹے کا بچانا، اچھا ہے دل نے جواب دیا کہ ”نہیں ڈوٹے کا بچانا یہ پورا فعل نہیں بلکہ پورے فعل کا صرف ابتدائی و ضروری جز ہے“ دل کا یہ جواب سنی خیر ہے۔ جہاں سطحی تحلیل کی وجہ سے مقصد و محرک میں فرق نظر آئیگا وہاں ہی اصول کا رآ مد ہوگا۔ جب کسی فعل کے تمام قریب و بعید نتائج پیش نظر رکھے جائیں گے تو محرک و مقصد کا اختلاف از خود رفع ہو جائیگا، مثال مذکور میں امداد کا قصہ اور ظلم کا ارادہ یہ دونوں ایک ہی فعل کی دو تعبیریں ہیں۔ اہل واقعہ میں اختلاف نہیں بلکہ اس نقطہ نظر میں اختلاف ہے جس کی بناء پر ایک ہی واقعہ دو مختلف انداز سے بیان کیا جاتا ہے۔ اس سلسلہ کا یہ قاعدہ ہے کہ جب اپنے افعال کے ممکن الوقوع نتائج پر غور کرتا ہے تو ان نتائج کے صرف ایک حصہ کو پیش نظر رکھتا ہے وہ اسی جز کو دیکھتا ہے جو ناقابل گرفت ہوتا ہے جس کی تشریح حسب درخواست ہے جو بافضل سب سے زیادہ مرغوب ہوتا ہے وہ اپنے خیال یا اندازہ نتائج کو ایسے اموزنگ محدود رکھتا ہے جو بالائی اور غیر اہم ہوتے ہیں مثلاً اگر تاجر ہے تو یہ سوچے گا کہ میری تاجرانہ سرگرمیوں سے دنیا کی پیداوار ایک جگہ سے دوسری جگہ جاسیکی، دولت میں

ترقی ہوگی، مادی وسائل میں اضافہ ہوگا۔ لیکن یہ خیال نہیں کہ تاکہ اس کا فو د میرے
میلان طبع اور دوسروں کی خوشحالی و آزادی پر کیا اثر پڑیگا۔ یوں وہ اپنے
طرز عمل کے بجا اور نفع بخش نتائج کو تو پیش نظر رکھتا ہے لیکن مضرو قابل اعتراض
نتائج کو نظر انداز کر دیتا ہے جس کی وجہ سے اس کے دل میں اسے طرز عمل کے
متعلق کوئی غلط فہمی پیدا نہیں ہوتی، چونکہ علی العموم نتائج کم و بیش مخلوط ہوتے ہیں
اس لئے انسان کو اس طرح کے انتخاب کی عادت سی پڑ جاتی ہے۔ چنانچہ جب
اسے اپنے طرز عمل کے بڑے نتائج نظر آتے ہیں تو یہ عذر کرتا ہے کہ میری نیت
تیک تھی، میرا مقصد اچھا تھا، لیکن فہم سلیم اس عذر لنگ کے دہو کے میں نہیں
آتی۔ وہ ہانتی ہے کہ، خوشی منظور کی گئی، ایک نئے ہے۔ اسے یہ معلوم ہے کہ
بعض باتیں بجائے خود قابل اعتراض ہوتی ہیں اور انسان تنہا نہیں کرانے کے
لئے تیار نہیں ہوتا لیکن جب ان کا اور ایسی چیزوں کا ساتھ ہو جاتا ہے جن کو
انسان چاہتا ہے تو وہ پھر ان قابل اعتراض باتوں کے ہو جانے کو بھی گوارا
کر لیتا ہے۔ خلاصہ یہ کہ فائل جن نتائج کے وقوع پذیر ہونے کو اسے خود وہ
محرم یا سیرت کی وجہ سے گوارا یا منظور کرتا ہے وہ درحقیقت ان نتائج کا قصد
یا ارادہ کرتا ہے۔

محرم کی بھی من و عن ہی حالت ہے وہ ایک پیچیدہ اور مخلوطا نئے ہے۔
کسی فعل کا محرم درحقیقت وہ پوری سیرت ہے جس کی وجہ سے مقاصد کے
مختلف مجموعوں میں سے ایک انسان کے لئے دلکش اور باعث فعل ثابت ہوتا ہے۔
اس قسم کے محرم جیسے کہ صرف فیاضی یا محض انتقام پسندی اگرچہ محرم کہلاتے ہیں
لیکن وہ محرم و خیالات ہیں۔ ان پر محرم کا اطلاق صرف اس لئے کیا جاتا ہے کہ
نتائج کا عام رجحان ان کی جانب ہوتا ہے ورنہ ان کے علاوہ اور اسباب بھی
ہوتے ہیں جو نظر انداز کر دئے جاتے ہیں۔ محرم کی تعین وقوع فعل کے بعد
ہوتی ہے۔ کوئی محرم فعل اتنا سادہ نہیں ہوتا جتنا کہ وہ تعین کے بعد نظر آتا ہے۔
لیکن تعین فائدہ سے خالی نہیں اس سے وہ مؤثر نمایاں ہو جاتا ہے جس پر
مزید توجہ کی ضرورت ہوتی ہے دوسرے خود انسان کو اپنے محرکات کا باطل

صحیح اندازہ ممکن ہے البتہ سیرت میں جس قدر اخلاص زیادہ اور تسخیر کم ہوگا اسی قدر محرکات کے اندازہ میں سہولت ہوگی جو محرکات سیرت کی تیر میں کام کرتے ہیں ان کا شعور صرف دھندلا سا ہوتا ہے۔ اگر کسی کو یہ تعلیم دی گئی کہ مقاصد و نتائج سے قطع نظر خود محرک اخلاق کا سرچشمہ اور سند ہوا ہے تو اس سے یقیناً اس کے اخلاقی احکام میں کج روی پیدا ہو جائیگی۔ وہ انہیں جذبات کو ترقی اور سب سے زیادہ اہمیت دیکھا جن کے اعلیٰ و افضل ہونے کی اس کو یقین کی گئی ہے۔ جب اس کے افعال سے بڑے نتائج پیدا ہونگے وہ انہی جذبات کی بنیاد پر اپنے طرز عمل کو حق بجانب ثابت کرنے کی کوشش کریگا۔ خود غرضوں کو ہمیشہ یہ شکایت رہتی ہے کہ لوگ ان کے متعلق غلط رائے قائم کرتے ہیں یہی شکایت ان کے علاوہ اوروں کو بھی پیدا ہو سکتی ہے لیکن ہے ایک شخص خلیق و زندہ دل بھی ہو اور دوسروں کے ساتھ محبت آمیز بناؤ بھی کرتا ہو تاہم اس کے افعال سے بعض ایسے نتائج پیدائیں جو دوسروں کے لئے نقصان رسان ہوں۔ اس قسم کے نتائج کا قبل از وقوع اندازہ اگر اس کے دائرہ اختیار میں شامل ہو تو اس کا طرز عمل ناروا اور غیر نفع بخش بن کر نکلائیگا۔ جو اس کے لئے باعث ناراضی ہوگا اس کے نزدیک یہ فیصلہ سخت گیری پر مبنی ہوگا وہ یہ کہیگا کہ میرے دل میں بھلائی کے سوا برائی کا خیال تک نہیں آیا، اس کا یہ قول صحیح ہو یا غلط بہر حال وہ ایک اخلاقی غلطی میں مبتلا ہے۔ اس قسم کی غلطی سے محفوظ رہنا اگر ممکن ہے تو صرف اس طرح کہ انسان ہمیشہ وقت نظر اور کمال توجہ سے اپنے افعال کے نتائج پر غور کرتا رہے۔

ف (۴) فعل و قائل کی اخلاقی حیثیت

اخلاقی حیثیت فعل و قائل کیا یہ ممکن ہے کہ ایک فعل قابل الزام اور اس کا قائل قابل تعریف ہو یا اس کے برعکس نفس فعل قابل تعریف ہو اور اس کا قائل قابل الزام ہو؟ بالفاظ دیگر کیا اخلاقی حیثیت میں فعل و قائل کی تفریق ہو سکتی ہے؟ اس متنازعہ فیہ سوال پر اب ہم غور کرنا چاہتے ہیں۔ نظریہ انداز خیال اور

نظریہ نتائج و دونوں کے حامی فاعل اور فاعل کی اخلاقی حیثیت میں فرق کرتے ہیں۔
 لیکن یہ قول ہم پڑھ چکے ہیں کہ محرک سے گول کی نہیں مگر فاعل کی اخلاقی حیثیت میں
 فرق پیدا ہو سکتا ہے عام لوگوں کا بھی یہ خیال ہے کہ بعض افعال ایسے ہیں جن کا
 محرک خواہ کیسا ہی ہو وہ خود بہر حال قابل تعریف ہیں اس لیے کہ خود زبرد غور
 واقعات سخت سمجھیدہ ہوتے ہیں مثلاً جن لوگوں کو صنعتی اقتدار کی ہنگامہ لاندہ اس
 ہوتی ہے ان کی ذات سے ایجادات میں ترقی اور معاشرتی سطح میں بلند رہی
 پیدا ہوتی ہے یہ صحیح ہے کہ پنولین پر خود نمائی و خود پستی اس حد تک مسلط تھی
 کہ وہ دوسروں کے فوائد کو بالکل نظر انداز کر دیتا تھا مگر اس کی وجہ سے
 وضع قوانین، انتظام ملک اور اشاعت تعلیم کہ بہت فائدہ پہنچا، ضمیر پرست،
 کے ہاتھوں بسا اوقات جماعت پر ایسی کسی بھی چیزیں نازل ہوتی ہیں جسے جس قدر
 اپنی حق پرستی کا یقین ہوتا ہے اسی قدر اس کی سست رہی و سرگرمی زیادہ ہوتی ہے
 ہم اس کے افعال کو یقیناً پسند نہیں کر سکتے ہیں مگر ہم ان ناپسندیدہ افعال کے ضمیر
 پرست فاعل کو اخلاقی حیثیت سے برا بھی نہیں کہہ سکتے۔

اخلاقی حیثیت اور فعل و اگر ہم تھوڑی دیر کے لیے غیر متعلق اور سے قطع نظر کر لیں تو ہم کو
 فاعل کا تناسب یہ نظر آئے گا کہ فاعل اور فاعل کی اخلاقی حیثیتوں میں ایک طرح کا
 تناسب موجود ہے ہم جس حد تک پنولین کے افعال کو اخلاقی
 نقطہ نظر سے اچھا سمجھتے ہیں اسی حد تک ہم خود پنولین کو اچھا سمجھتے ہیں کہ دار کی طرح
 سیرت بھی ایک پیچیدہ چیز ہے دنیا میں کوئی شخص نہ یکسر نیک ہے اور نہ یکسر بد
 بالقرض ہم کو یہ یقین ہو جائے کہ پنولین پر طینت تھا تو اس وقت بھی ہم اس کو صرف
 بحیثیت مجموعی برا کہہ سکتے ہیں اس کی نیک کرداری اور بد سیرتی میں اس وقت
 تناقض ہوتا جب اس میں نیکی کا ثناء بھی نہ ہوتا۔ ممکن ہے اس نے انتظامی و قانونی
 اصلاحات دینے اور یکجائی اقتدار کے شوق میں کی ہوں مگر صرف اس شوق
 سے ان اصلاحات کا انجام پذیر ہونا ممکن نہ تھا اس لیے بہر حال یہ تسلیم کرنا پڑے گا
 کہ اسے تباہی اصلاح کا اندازہ تھا اسی سے ظاہر ہے کہ اسے اصلاح سے کوئی تعلق نہ تھا۔
 علاوہ براین جس حد تک ہم پنولین کی سیرت اور اس کے محرکات کو برا سمجھتے ہیں

اس حد تک ہم اس کے کارناموں کو بھی برا سمجھ سکتے ہیں، لہذا ہم یہ بے تکلف کہہ سکتے ہیں کہ اس کے افعال کے نتائج فی الجملہ برے ہیں یعنی گو ان سے معاشرتی فائدہ ہوے مگر جو حکم ان میں خود غرضی کا پہلو مثال تھا اس لئے ان سے نقصانات بھی پہنچے اگرچہ پوئین کی سیرت میں اخلاص، سادگی اور راست بازی زیادہ ہوتی تو ان فوائد کے ساتھ یہ نقصانات نہ ہوتے غرض ایسے مواقع پر محرک اور نتائج میں نیکی و بیداری کا تناسب یکساں ہونا ہے۔ غلط بھی صرف اس لئے پیدا ہوتی ہے۔ کہ محرکات کی تخلیل کو آسان سمجھا جاتا ہے اگر سیرت و کردار کی پیچیدگی پیش نظر ہو تو دہری نتیجہ اخذ کیا جائے جو ابھی مذکور ہوا ہے۔

خلاصہ کلام۔ اخلاقی حیثیت کے حال شروع میں وہ مقاصد یا نتائج ہوتے ہیں جو پیش نظر اور مطلوب ہوتے ہیں اور آخر میں وہ میلان طبع یا خصوصیات نفسی جن کی وجہ سے یہی نتائج پیش نظر اور مطلوب ہوتے ہیں جن نتائج کا وقوع سے قبل اندازہ نہیں ہوتا ان کے مبیار اخلاق قرار دئے جانے کی وجہ یہ ہے کہ ان کا اثر انسان پر پڑتا ہے۔ ہر شخص کو اپنے قویٰ کہا اور ان کے ذریعہ سے خود اپنا پورا پورا اندازہ اس وقت ہو سکتا ہے جب وہ مابعد کے افعال کے ساتھ ماسہل افعال کے غیر مطلوب اور قبل از وقوع نامعلوم نتائج کا بھی لحاظ رکھے۔ اس قسم کے نتائج ابتدائی ارادہ کا ضمنی ثمرہ ہوتے ہیں اسی لئے یہ اس کا ظاہری اثر اور غیر اخلاقی سمجھے جاتے ہیں مگر یہی مابعد کے تجربات کا جز بنتے ہیں۔ ان کا ایک طرف خواہش پر اور دوسری طرف پیش بینی پر اثر پڑتا ہے۔ پیش بینی میں ان کی وجہ سے حدود میں وسعت اور تفصیل میں صحت پیدا ہوتی ہے اور یوں جن نتائج کا ظہور سے قبل علم تک نہ تھا وہ اب پیش نظر رہتے ہیں۔ یہ کیفیت اس وقت سبب سے زیادہ ہوتی ہے جب انسان کسی کام کے انجام دیتے وقت جہالت کے بجائے فہم کے حسب اقتضا عمل کرتا ہے مگر انسان فہم سے خواہ کتنا ہی کام سے تمام نتائج کا قبل از وقوع اندازہ نا ممکن ہے اس لئے ظہور نتائج کے بعد ان کے لحاظ سے مقاصد پر نظر ثانی کی ضرورت ہے یہی سیرت و کردار کے نشوونما میں ظاہری و باطنی پہلو کے فرق کی بنیاد ہے۔ اگرچہ کائنات اور افادہ و دونوں کے نزدیک یہ دونوں پہلو

ایک دوسرے سے بالکل الگ ہیں مگر یہ خیال اسی وقت صحیح ہو سکتا ہے جب سیرت کو غیر تغیر پذیر اور کردار کو جامد و منفرد فرض کیا جائے ورنہ بحالت موجودہ ان دونوں پہلوؤں میں کیسے تغیر و تنقیر ممکن نہیں البتہ ان دونوں میں وہ فرق موجود ہے جو ماضی اور مابعد کے افعال کی خواہش و پیش بینی میں ہونا چاہیے اس لئے بااخلاق آدمی کو ایسی سیرت کی سخت ضرورت ہے جس کی بدولت وہ ہمیشہ اپنے طرز عمل کے نتائج کو تائبہ امکان تسلیم کرتا رہے۔

باب ۱۴

سعادت و کردار نیک و خواہش

ہم اپنی پہلی تحقیقات (صفحہ ۲۰۱) کے متعلق تو ایک نتیجہ تک پہنچ گئے ہیں
 چنانچہ ہمیں یہ معلوم ہو گیا ہے کہ اخلاقی احکام کا صحیح موضوع وہ میلان طبع ہے
 جس کی وجہ سے چند مخصوص نتائج زیر غور و قابل قدر یا مطلوب و پیش نظر
 ہوتے ہیں۔ میلان طبع، محرک، مقصد ان سب کے نیک و بد پونیکا و ارد و مدار
 ان نتائج پر ہے جو ان سے پیدا ہو سکتے ہیں اس لئے اب سوال یہ ہے کہ خود
 یہ نتائج کیا ہیں؟ یعنی اب ہم نیک و بد کے بجائے نیک و بدی کی حقیقت پر
 غور کرنا چاہتے ہیں یا بالفاظ دیگر ہم یہ دریافت کرنا چاہتے ہیں کہ ارادی افعال
 کو جب نیک و بد کہا جاتا ہے تو اس سے کیا مراد ہوتی ہے؟

سعادت و شقاوت | اس سوال کا ایک جواب اس قدر آسان اور جامع ہے کہ
 ایک نہ ایک نظریہ اخلاقی ہمیشہ ہی جواب دیتا ہے اس
 اور نیک و بدی | جواب کا ماحصل یہ ہے کہ نیک سے مراد سعادت، بہبودی یا
 لذت ہے اور بدی سے مراد شقاوت، مصیبت یا الم نیک و بدی میں حد فاصل
 مرغوبیت ہے جو نتائج لذت انگیز ہوتے ہیں وہ نیک بھی ہوتے ہیں جو نتائج سے

الم پیدا ہوتا ہے وہ بُرے سمجھے جاتے ہیں اسی خیال کی جدید شکل کا نام افادیت ہے افادیت میں یہ وضاحت و عموست پنٹھم نے پیدا کی ہے کہ ”قدرت نے نوع انسانی کو لذت و الم ان دو سب سے بُرے فرمانرواؤں کے زیر نگین کر دیا ہے۔ انسان کا فرض کیا ہے اور اس کا طرز عمل کیا ہو گا ان دونوں امور کا فیصلہ ابھی دو حکمرانوں کے دست قدرت میں ہے۔ ان کے تحت حکومت کے ایک طرف حق و باطل کا معیار نصب ہے اور دوسری جانب علت و معلول کا سلسلہ وابستہ ہے۔“

مواصل یہ ہے کہ کسی شے پر نیک و بد کا اطلاق اسی وقت ہو سکتا ہے جب یا تو وہ شے بجائے خود اچھی یا بری ہو لیکن یہ حالت صرف لذت و الم کی ہے یا اس کے نتائج اچھے یا برے ہوں۔ اور یہ حالت صرف لذت و الم کے اسباب و موانع کی ہے۔“

اذا اصول افادہ سے مراد وہ اصول ہے جو کسی شے کو اس بنیاد پر پسند یا ناپسند کرتا ہے کہ اس سے زیر بحث فرق کے فوائد میں کمی یا بیشی کا احتمال ہوتا ہے۔“

”جن لوگوں کے فوائد زیر بحث ہوں ان سب کی زائد سے زائد خوشی انسانی افعال کا جائز و صحیح مقصد ہے بلکہ ہی ایک ایسا مقصد ہے جو جائز اور صحیح اور ہر کس و ناکس کا مطلوب ہے“ صرف اسی اصول کی بنا پر انسانی افعال کے لئے بجا، بیجا یا فرض کا استعمال یا معنی ہو سکتا ہے۔ لیکن اس آخری فقرہ کے یہ معنی نہیں کہ ہم اپنے اخلاقی احکام کی بنیاد لذت و الم پر رکھتے ہیں بلکہ اس کا مقصد یہ ہے کہ ہمیں ایسا کرنا چاہئے۔ کیونکہ اسی صورت میں ہم اپنے اخلاقی احکام کو بجا ثابت کر سکتے ہیں۔

نیکی و سعادت کا اتحاد سعادت انسانی افعال کا آخری مقصد اور اخلاق کا آخری معیار ہے یہ افادین کے نزدیک ایک ایسا بدیہی اصول ہے جس کے لئے ثبوت کی ضرورت نہیں بقول پنٹھم ”جس چیز سے اور چیزوں کا ثبوت ہو خود اس کا کوئی ثبوت نہیں ہو سکتا۔ سلسلہ استدلال کی

کہیں نہ کہیں ابتدا کرنا پڑے گی۔“ بین کہتا ہے (علم الاخلاق صفحہ ۲۷۷)
 ”اس امر کا کوئی ثبوت نہیں دیا جاسکتا کہ انسانی اعمال کا صحیح مقصد اور بہت
 کرداری کا اصلی معیار سعادت ہے یہ وہ آخری یا مفروضہ اصول ہے جس کی
 صحت کا اندازہ ہر شخص کے انفرادی فیصلہ سے ہو سکتا ہے۔“ مل کا بھی یہی
 خیال ہے اس کے نزدیک ”جو شے نظر آرہی ہو اس کے نظر آنے کا یہی
 ثبوت ہے کہ وہ لوگوں کو نظر آرہی ہے علیٰ ہذا کسی شے کے مرغوب ہو نیکی
 یہی ایک دلیل ہو سکتی ہے کہ وہ لوگوں کو مرغوب ہے۔“

نظرِ سعادت کی
 انتہائی مخالفت
 افادیت کے نزدیک تو سعادت یا مسرت ہمہ تن مرغوب
 ہے اور اس کی یہ مرغوبیت بالکل بدیہی ہے لیکن ان کے
 مقابلہ میں ایک اور جماعت ہے جو یہ کہتی ہے کہ اگر اخلاق

کی بنیاد لذت قرار دی گئی تو اخلاق کا خاتمہ ہے اس جماعت کی رائے میں
 یہ امر استقدر واضح ہے کہ اس کے لئے کسی دلیل کی ضرورت نہیں محض الحین
 افادیت کا ایک پر جوش علمبردار کارلائل ہے جہاں کارلائل کا لہجہ نسبتہ
 معتدل ہے وہاں وہ یہ کہتا ہے کہ ”افادیت ایک بے جان نظریہ ہے
 جس میں صرف نفع اور نقصان کا خیال رکھا جاتا ہے۔“ ”یہ اخلاقی نظریہ
 کیا ہے باورچی خانہ اور فرسش فروشش کی دوکان ہے۔“ لیکن افادیت
 آرام طلبی اور مصالحت اندیشی کی حد سے آگے بڑھنا نہیں چاہتی، لیکن جب
 کارلائل کو جوش آجاتا ہے تو یہ کہتا ہے کہ ”افادیت ایک خنثی ہے
 اور ساری دنیا اس کی نظیر میں پانی پیٹنے کی مانند ہے اس مانند میں یہ خنثی ہمیشہ
 یہ دیکھتا رہتا ہے کہ مجھے باورچی خانہ کا کد پانی زیادہ سے زیادہ منے کو
 مل سکتا ہے یا نہیں۔“ کبھی وہ انسان کو مخاطب کر کے پوچھتا ہے ”کیا تو
 گدھے سے جو کھانے کے لئے مردوں کی تلاش میں اڑتا پھرتا ہے اور جب
 کافی لاشیں نہیں ملتیں تو پیچھے لگتا ہے؟“

کارلائل کے نزدیک افادیت کے عام مسرت کو مقصد اخلاق قرار
 دینے کے یہ معنی ہیں کہ وہ ”بد معاشوں کی ایک دنیا آباد کرتی ہے اور ان سے

یہ فرمائش کرتی ہے کہ وہ اپنی متحدہ کوشش سے دیاننداری کو قائم رکھیں یہاں کارآلال کی بد معاش سے مراد شخص خصوصی خود غرضی اور دیاننداری سے مراد اجتماعی فوائد ہیں۔ اس کے نزدیک سیاسی حیثیت سے بھی نظریہ افادیت غلط ہے کیونکہ یہ انصاف کو احسان کے ماتحت رکھنا چاہتا ہے اس لئے وہ افادیت کو ”مردم دوستی کے پردہ میں ہرزہ سرائی کا عالمگیر نصاب“ قلمبند کرتا ہے۔ مفہوم سعادت کا ابہام | لیکن اگر ایک جماعت کے نزدیک یہ امر روز روشن کی طرح ظاہر ہے کہ سعادت انسانی افعال کا مقصد اور

اس کا حصول انسانی افعال اور میلان طبع کا معیار ہے اور دوسری جماعت کے نزدیک یہ خیال بد اخلاقی میں شامل ہے یا کم از کم اخلاق کی بہت ہی ذلیل و حقیر شکل ہے تو اس صورت میں یقیناً دونوں جماعتوں کے ذہن میں سعادت کا ایک ہی مفہوم نہیں ضرور سعادت کے مفہوم میں کوئی نہ کوئی ایسا بنیادی ابہام ہے جس کی وجہ سے اس قدر شدید اختلاف رائے پیدا ہوا ہے۔

اس ابہام کا سرچشمہ | اس ابہام کی نوعیت کا اندازہ خود ہیتم کے بیان سے ہو سکتا ہے۔ ہیتم۔ اور ہیتم کی طرح تمام افادیتیں۔ سعادت کا لفظ اس انداز سے استعمال کرتے ہیں کہ خود سعادت کے دونوں پہلو یا سعادت کے مرادف لذت کے دونوں رخ اس کے بیان میں صحیح ہو جاتے ہیں مثلاً ہیتم کے نزدیک ”لذت والہم ہی سے یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ ہمیں کیا کرنا چاہئے“ بالفاظ دیگر انہی دونوں پر اخلاقی احکام کی بنیاد ہونا چاہئے اور انہی کی بنیاد پر اخلاقی احکام بجا قرار دیے جاسکتے ہیں اخلاقی فرض کی تعیین میں اور چیزوں سے بھی مدد لی جاسکتی ہے بلکہ اکثر لیجائی ہے مگر دوسری چیزیں اخلاق کا صحیح معیار نہیں، ایسے مواقع پر صرف ان نتائج کو پیش نظر رکھنا چاہئے جن کا تمام متعلق اشخاص کی خوشی و غم پر اثر پڑ سکتا ہے، اس لئے معیار اخلاق سعادت کی ایک خاص قسم یعنی اس سعادت کو ہونا چاہئے جس کا نتائج سے تعلق ہے۔ اس کے

یہ معنی ہیں کہ انسانی افعال کے بعض اور مقاصد بھی ہیں لیکن وہ اخلاقی نقطہ نظر سے اس لئے ناموزوں ہیں کہ مقدرہ معیار پر پورے نہیں اترتے مگر بہر حال یہ مقاصد بھی لذت میں شامل ہوں گے کیونکہ لذت و الم ہی ”فیصلہ کرتے ہیں کہ ہم کون سے کام کریں گے“ اگر ”ان کے ایک طرف حق و باطل کا معیار ہے“ تو ”دوسری طرف علت و معلول کا سلسلہ ہے“ غرض ہم جو کچھ کرتے ہیں وہ لذت ہی کے لئے کرتے ہیں خواہ یہ لذت وہی ہو جس کے حصول کے لئے ہم کو کوشش کرنا چاہئے تھی یا نہ ہو اب اگر مقصد صحیح ہے تو ایک ہی لذت افعال کا سرچشمہ بھی ہوگی اور ان کا اخلاقی معیار بھی ہوگی ورنہ جو لذت بیش نظر ہوگی وہ افعال کا سرچشمہ ہوگی اور جو بیش نظر نہ ہوگی یا جس کا افعال پر اثر نہ ہوگا وہ معیار اخلاق ہوگی۔ گویا بڑے افعال کی حقیقت کا لب لباب یہ ہے کہ وہ ایسی لذت کی وجہ سے سرزد ہوتے ہیں جو نیکی کا معیار نہیں، ان افعال کا مرکب اس لذت یا الم کی وجہ سے آمادہ عمل نہیں ہوتا جو نتائج کی حیثیت سے ان کاموں کی اخلاقی حیثیت کا فیصلہ کر سکتا ہے، انکی تحریک کا سرچشمہ وہ لذت یا الم ہوتا ہے جس کا اتفاق سے اس وقت فاعل پر تسلط ہوتا ہے۔

خوبی کی دو قسمیں | اس بنا پر خود بخود ختم کے نقطہ نظر سے سعادت یا خوبی کی دو قسمیں قرار دینا پڑیں گی ایک ظاہری دوسری حقیقی۔

ایک وہ جو محرک عمل ہے، دوسری وہ جو معیار اخلاق ہے اور اس لئے اسکو محرک عمل ہونا چاہئے۔ لیکن اگر افعال کا فطری مقصد سعادت ہے اور جائز سعادت کی یقین نتائج پر غور کرنے سے ہو سکتی ہے تو اس صورت میں سعادت کے مفہوم میں بہت ہی ابہام ہوگا ایک طرف تو وہ نیک و بد کی کسوٹی ہوگی دوسری طرف وہ تمام بڑے افعال کا سرچشمہ ہوگی اوریوں گراہی کا اصلی سبب بنیگی۔ یہ پہلو بعض (مثلاً کارلائی) کے نزدیک استفادہ اہم ہے کہ اس کی بنا پر سعادت ہی کو سرچشمہ عمل اور معیار اخلاق قرار دینا حماقت میں داخل ہے اسی لئے ان لوگوں کی رائے میں سعادت و نیکی

مراد نہیں بلکہ حریف مقابل ہیں۔ اس کے علاوہ خود بنیتم کے اصول پر ایک خوبی تو وہ ہے جو سب سے پہلے نظر آتی اور نظر آ کے عمل پر آمادہ کرتی ہے دوسری خوبی وہ ہے جس کے متعلق نتائج پر غور و غوض کے بعد رائے قائم کی جاتی ہے۔ اس دوسری خوبی کو صحیح خوبی اس لئے کہتے ہیں کہ یہ سند حوازی ہے اور اس لحاظ سے اس کا افعال پر سب سے زیادہ حق ہے اب اگر سعادت کو اس مقصد کے مراد قرار دیا گیا جو سب سے پہلے نظر آتا ہے تو سعادت صحیح مقصد نہ ہوگی کیونکہ صحیح مقصد تو ان نتائج کا نام ہے جس سے افعال کی اخلاقی حیثیت کا اندازہ ہوتا ہے لیکن اگر ان نتائج اور سعادت کو ایک شے تسلیم کیا گیا تو پہلے مقصد کا کوئی اور نام تجویز کرنا پڑے گا اس لئے کہ جب سعادت ہی تمام خواہشوں اور کوششوں کا فطری مقصد ہے تو یہ کہنا لغو ہے کہ اخلاق کے نقطہ نظر سے اس سعادت کو خواہش اور کوشش کا مقصد ہونا چاہئے۔ اگر دنیا کی تمام چیزیں زمین پر گرتی ہیں تو ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ اخلاق کے نقطہ نظر سے ہر چیز کو زمین پر گرنا چاہئے اگر ہمارے تمام افعال کا محرک لذت یا اطمینان ہے تو اس واقعہ سے محض اس لئے کہ اس کے دائرہ میں تمام افعال شامل ہیں نیکی و بدی معلوم نہیں ہو سکتی علیٰ ہذا اگر ہمارے افعال کا معنی نظر سے اس سعادت کو ہونا چاہئے جس کے لئے نتائج پر غور و فکر کی ضرورت ہے تو پھر اس شے کو سعادت کہنا غلط ہے جسکی وجہ سے ہم آنکھیں بند کر کے بے سوچے سمجھے کام کرتے ہیں۔

غرض اگر سعادت ہی کا نام اخلاقی خوبی ہے تو یہ سعادت کی وہ قسم ہونا چاہئے جو نتائج پر غور و فکر کرنے کے بعد پسند کی جاتی ہے۔

آئندہ ہماری بنیتم پر تنقید کا ماحصل یہ ہو گا کہ اگر سعادت کو صرف ان لذتوں کا مجموعہ قرار دیا گیا جو بلحاظ کیفیت یکساں لیکن بلحاظ کمیت مختلف ہیں تو مذکورہ بالا فرق قائم نہ رہ سکیگا بنیتم کے ایک قدیم نقاد (ہیمرٹ) کے بقول لذت کے لذت ہونے کا دار و مدار خود اس کی ذات پر ہے۔

خوبی کو خوبی غور و فکر کرنے کے بعد تسلیم کیا جاتا ہے۔ اس کا خیال ہی تسلی کا ذریعہ ہوتا ہے۔ اس لیے (اخلاقی حیثیت سے) ہر لذت خوبی نہیں ہو سکتی اور نہ ہر لذت غور و فکر کی پتھل ہو سکتی ہے۔ اس کے علاوہ ہم یہ بھی ثابت کر سکتے ہیں کہ سعادت کو صرف چند لذتوں کا مجموعہ قرار دینے کی وجہ میلان طبع اور تناسخ افعال کی تقریب ہے۔ اگر بتھم غلطی سے تناسخ افعال اور میلان طبع کو دو جدا گانہ چیزیں نہ سمجھنا تو وہ سعادت کو محض مجموعہ لذات کا مراد نہ قرار دیتا۔ تناسخ افعال اور میلان طبع کے باہمی تعلق پر گزشتہ باب میں بحث کی جا چکی ہے اگر اس بحث کو پیش نظر رکھ کر بتھم کی اس غلطی کی اصلاح کر لی جائے تو یہ صاف نظر آئے کہ سعادت درحقیقت فاعل کے مقاصد و قوی کی تسفیٰ و تکمیل اور سرانجام دہی کا نام ہے۔ مذکورہ بالا بحث کے ذہن نشین کرنے کے بعد ہم فرضی و غیر اطمینان بخش سعادت اور حقیقی و اصلی خوبی میں بلا تکلف امتیاز کر سکتے ہیں۔ فرضی سعادت ایسے میلان کے اظہار میں پائی جاتی ہے جو سطحی اور کم و بیش منفرد ہوتا ہے حقیقی خوبی اس استعداد کے کافی استعمال کا نام ہے جو بنیادی ہے اور جس کا دوسری استعدادوں سے پورا پورا تعلق ہے۔ ہمارے گزشتہ بیان سے مندرجہ ذیل مباحث پیدا ہوتے ہیں جن پر ہم سب سے پہلے غور کرنا چاہتے ہیں۔

(۱) سعادت اور خواہش کا فطری مقصد۔

(۲) سعادت اور اخلاق کا معیار۔

ف (۱)

خواہش کا مطلوب

خواہش اور لذت تین چیزیں ہیں۔ انادیت کی جو شکل لذت کو مطلوب خواہش قرار دیتی ہے اس کا نام لذتیت ہے۔ اس لذتیت کو کبھی نفسیاتی

لذتیت بھی کہتے ہیں تاکہ اس میں اور اخلاقیاتی لذتیت میں امتیاز ہو جائے، جس کی رو سے لذت ہی معیار اخلاق ہے نفسیاتی لذتیت کے بنیادی مغالطہ کو گہرین نے (مقدمہ اخلاقیات صفحہ ۱۶) خوب بیان کیا ہے۔ اس کے نزدیک اس نظریہ میں اصولی غلطی یہ ہوئی کہ تشفی خواہش کی توقع سے خود خواہش کے پیدا ہونے کا امکان تسلیم کر لیا گیا اگر خواہش موجود ہے تو ہر ایسی شے کا تصور لذت انگیز ہو گا جس سے تشفی خواہش ممکن ہو لیکن لذتیت نے یہ خیال نہ کیا کہ تشفی بخش شے کے اپنی تشفی بخشی کی وجہ سے لذت انگیز ہونے میں اور خیال لذت کے محرک خواہش ہونے میں اصولی فرق ہے۔ جب کسی فائدہ زدہ کو کھانے کا خیال آتا ہے تو اس کے ساتھ یہ خیال بھی آتا ہے کہ اس سے خواہش پوری ہو سکتی ہے اس لئے خود خیال میں مرغوبیت کا رنگ پیدا ہو جاتا ہے جس سے بھوک کا احساس اور قوی ہو جاتا ہے۔ یہی کیفیت اس وقت ہوتی ہے جب خیل کو دولت یا فیاض کو صدقہ و خیرات کا خیال آتا ہے ایسے موقع پر لذت بخش عنصر کا وجود لذت کے علاوہ کسی اور شے کے خیال پر منحصر ہوتا ہے، مثلاً گزشتہ مثالوں میں کھانا، دولت یا صدقہ و خیرات غرض پہلے ایک چیز کا خیال آتا ہے اس کے بعد یہی خیال لذت پیدا کرتا ہے کیونکہ اسی شے سے خواہش کے پورے ہونے کی امید ہوتی ہے۔

لذت اور تشفی خواہش کا اس بناء پر لذت تو خواہش کا مطلوب نہیں لیکن جو شے خواہش کا مطلوب ہوگی اس کا خیال بھی لذت بخش خیال ہوگا، کیونکہ اسی کی شکل میں خواہش کا حسب دلخواہ پورا انجام ہوگا البتہ حول لذت اس وقت محسوس ہوگی وہ موجودہ لذت ہوگی یعنی ایسی لذت ہوگی جو تشفی خواہش کے خیال کے ساتھ رہتی ہے۔ اس لذت کی وجہ سے خواہش میں بحالت موجودہ اس لئے اضافہ ہو جاتا ہے کہ انسان کو عدم تشفی کا ناگوار تجربہ ہو چکنا ہے۔

لذت اور ابتدائی خواہشات بعض جبلتوں کا غفلت علم الحیات سے ہے اس قسم کی

جلیتیں خواہش کہلاتی ہیں خواہشوں کا مقصد حصول لذت نہیں بلکہ بقا و حیات ہے۔ حیات خواہ نوع کی ہو یا افراد کی۔ جب کوئی خواہش اچھی طرح پوری ہو جاتی ہے تو لذت پیدا ہوتی ہے یہ علم الحیات کا ایک غیر مشتبہ مسئلہ ہے اب اگر صاحب خواہش میں یادداشت اور توقع کی صلاحیت نہ ہو تو اس سے طریقہ عمل میں پیچیدگی تو پیدا ہوتی ہے لیکن اس کی نوعیت نہیں بدلتی مثلاً جب اسے بھوک لگتی ہے تو یہ امید ہوتی ہے کہ کھانا مل جائے گا جس سے بھوک رفع ہو جائے گی اس لئے خود کھانے کے خیال میں لطف آنے لگتا ہے یوں خواہشات کی تشفی کی طرح اس تشفی کی توقع بھی لذت بخش ہو جاتی ہے مگر اب بھی خواہش کا مطلوب لذت کے علاوہ کوئی اور شے ہوتی ہے مثلاً مذکورہ بالا مثال میں غذا اگر معدہ کی حالت اچھی ہے تو بھوک کے لگنے کے لئے گزشتہ لذت کے یاد کرنے کی ضرورت نہیں اس وقت یہ خیال بھی نہیں آتا کہ پہلے کھانا ملا تھا اور اس میں لطف آیا تھا گزشتہ لطف ابھی کو یاد کرنا پڑتے ہیں جن کے معدے کمزور یا مریض ہوتے ہیں۔ کسی خواہش کے پورے ہونے میں جب زیادہ دشواریاں پیش آتی ہیں تو لطف تشفی کی توقع سے جوش و سرگرمی اور بڑھ جاتی ہے۔ یوں تشفی کی توقع افعال کی موثر رہنمائی میں یا ضابطہ حصہ لیتی ہے لیکن اس کے باوجود لذت کا مرتبہ خواہش اور مطلوب خواہش کے بعد ہے۔

لذت اور اکتسابی خواہش یہ پہلو اس سے زیادہ وضاحت کے ساتھ اس وقت نظر آتا ہے جب ہم اعلیٰ خواہشوں کو پیش نظر رکھتے ہیں اعلیٰ خواہشوں سے مراد وہ خواہشیں ہیں جن کا نمایاں طور پر اخلاقی مسائل سے تعلق ہوتا ہے اعلیٰ خواہشیں ابتدائی جلیتیں یا فطری خواہشیں نہیں بلکہ ایسی عادتیں یا طبیعت کے ایسے میلان ہیں جو انسانی اکتساب کا نتیجہ ہیں۔ فیاض اس لئے داد و دہش کرتا ہے تاکہ دوسروں کی ضرورت پوری ہو اسے رفع حاجت میں لطف آنے کی وجہ یہ ہے کہ اسکی سیرت

میں سخاوت کا عنصر موجود ہے۔ اگر یہ نہ ہوتا تو اسے داد و دہش سے رغبت کے بدلے نفرت ہوتی بلکہ اگر کبھی کچھ دیتا بھی تو کسی اور مصلحت سے دیتا۔ علیٰ ہذا جو لوگ معاملات میں صفائی، قانون کی پابندی یا وطن سے محبت رکھنا چاہتے ہیں انہیں ایسی چیزوں کا خیال آتا ہے جن سے ان کی آرزو پوری ہو سکتی ہے، چونکہ ان چیزوں سے شخصی خواہش کی امید ہوتی ہے اسلئے خود یہ چیزیں مسرت انگیز معلوم ہوتی ہیں۔ کسی محب وطن کو جب وطن کے لئے جان دینے کا خیال آتا ہے تو اس کے چہرہ پر نیشاں آجاتی ہے، کیوں؟ اسلئے کہ وہ سمجھتا ہے میرے جان دینے سے میرے وطن کو فائدہ ہوگا۔ اب اگر یہ فرض کیا گیا کہ اس کی وطن پرستی کا مطلوب خود یہ لذت ہے تو علامت و معلول کی فطری ترتیب قائم نہ رہے گی۔

سعادت اور خواہش | اس لکڑیوں کہنا چاہئے کہ سعادت یا مسرت کا خواہشمند ہر شخص ہے، لیکن اس سعادت کا دار و مدار لذت کے ایسے گزشتہ تجربات پر نہیں جو یاد آئے خواہش کو براہِ مگتہ اور توجہ کو ہمہ تن اپنی جانب منطقت کر لیتے ہوں جب یہ کہا جاتا ہے کہ ہر شخص سعادت کا خواہشمند ہے تو اس سے یہ مراد ہوتی ہے کہ خواہش اس نقص یا کمی کے احساس کا نام ہے جو انسان کو اپنی لذت میں نظر آتی ہے یہ کمی جب پوری ہو جاتی ہے تو اس سے سعادت حاصل ہوتی ہے، اس لحاظ سے سعادت کا دار و مدار خواہش کی نوعیت پر ہے اور خواہش کی نوعیت کا دار و مدار سیرت کی نوعیت پر۔ صاحبِ خواہش اگر دیانت دار ہے تو اس کے نزدیک دیانت دارانہ افعال کی انجام دہی مثلاً بارِ قرض سے سبکدوشی یا کسی ذمہ دار سے عہدہ برائی کا نام سعادت ہوگا، لیکن اگر آوارہ منش ہے تو وہ خاندانی جائیداد کو اڑا کر عیش و عشرت کی داد دینے کو سعادت سمجھگا اسی لئے ہر شخص کے مطلوب خواہش یا بنیاد سعادت سے اس کی سیرت کا اندازہ ہوتا ہے اب اگر سعادت سے شخصی خواہش کی توقع مبرا ہوگی تو خود سعادت میں کوئی ایسا نفعی اور غیر سہم و صفت نہ ہوگا جو اخلاقی

حسن و قبح کا معیار تسلیم کیا جاسکے کیونکہ اس صورت میں سعادت کے حسن و قبح کا سرچشمہ مطلوب خواہش کا حسن و قبح ہوگا۔ تشفی خواہش کی توقع سے تولد حاصل ہوتی ہے خود یہ لذت مطلوب خواہش نہیں ہو سکتی کیونکہ صاحب خواہش کو اس شے کی طلب ہوتی ہے جو بالفعل اسے حاصل نہیں، البتہ یہ لذت اس امر کی علامت ہے کہ مطلوب خواہش (مثلاً تندرستی، نفسی تندرستی، جزر سی یا اسراف) اور صاحب خواہش کی سیرت میں ہم رنگی موجود ہے۔ اس لذت سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ بیش نظر مقصد میں تحریک عمل کی قوت اور اثر آفرینی کی قابلیت پائی جاتی ہے۔ اس سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ یہ مقصد کس حد تک خیال محض کے بدلے محرک فعل ہے (دیکھو صفحہ ۲۵۱) مگر یا اس ہمہ اس محرک کی اخلاقی حیثیت کا انحصار بیش نظر مقصد کی نوعیت پر ہے۔

موجودہ اور آئندہ لذت | جب کوئی خواہش پیدا ہوتی ہے تو اس کی وجہ سے دو طرح کی لذت حاصل ہوتی ہے ان میں سے ایک تشفی خواہش

کی توقع اور دوسری خود تشفی خواہش کا نتیجہ ہوتی ہے پہلی لذت بالفعل اور دوسری آئندہ حاصل ہوتی ہے۔ ان دونوں لذتوں میں غلط بحث کی وجہ سے اب تک یہ خیال قائم ہے کہ لذت بذات خود مطلوب خواہش ہے۔ واقعہ صرف اس قدر ہے کہ مطلوب خواہش کا تصور بھی لذت آگے ہوتا ہے۔ لیکن اس واقعہ کی غلط تعبیر کی جاتی ہے چنانچہ یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ صاحب خواہش کو ایک غیر موجود لذت کی طلب ہوتی ہے۔ اس غلط بحث کی ایک عمدہ مثال آفتابش ذیل میں نظر آتی ہے:-

”صرف سعادت کا شوق ہو واسکا روتھ اور اس کے آقا کا محرم عمل بن سکتا ہے اسٹامپلاس کے لاسٹ پراٹیکلور یوسس کا بری میں کہیں کے اپنے حجرہ میں اور نلسن کے میدان جنگ میں طرز عمل کی تشریح ہو سکتی ہے یہ اولیاء شہداء، صوفیاء، زہاد، نرول، جزورس، مسرف، عورت، مرد، بچے، یوزر، سب کے لئے یکساں اچھا ہے۔“ (علم الاخلاق صفحہ ۴۴)

مصنف لیلیٰ اسٹیفن) یہ بیان اس حیثیت سے تو صحیح ہے کہ ہر شخص اپنی اپنی سیرت اور اپنے اپنے علی العموم پیش نظر مقصد کے لحاظ سے مختلف چیزوں کو اچھا سمجھتا ہے۔ اسے انہیں چیزوں میں لطف آتا ہے جن کی اسے آرزو ہوتی ہے اسی لئے جن چیزوں کے حصول یا توقع حصول میں انسان کو لطف آتا ہے ان سے اسکی سیرت کی نوعیت کا اندازہ ہوتا ہے۔

مقاصد و سعادت | لیکن مذکورہ بالا بیان میں 'شوق سعادت' کے الفاظ مغالطہ انگیز ہیں۔ ان الفاظ سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ

دنیا میں کوئی خاص شے ہے جو سعادت کا مصداق ہے اسی شے کی ہر شخص کو تلاش ہے۔ اولیاء، مصلوفا، بہادر، بزرگ سب کا مطمح نظر یہی شے ہے مگر انہوں نے یہ ہے کہ یہ لوگ اس شے سے ناواقف ہیں۔ واقعی جس حد تک یہ خیال صحیح ہے کہ حقیقی تشفی اور حقیقی ذات کے متعلق کیلئے بعض ایسے شرائط کی تکمیل ضروری ہے جن کا تعلق ذات فاعل سے ہے اس حد تک یہ خیال بھی صحیح ہے کہ سعادت کا مصداق سب کے نقطہ نظر سے ایک ہی شے ہے اور یہی شے سب کا آخری مقصد ہے مگر یہ خیال سعادت کے صرف اس معیار کے متعلق صحیح ہے جسکی بنیاد سعادت کے کسی خاص تصور کے صحیح یا غلط ہونے کا فیصلہ کیا جاتا ہے ورنہ خود تصور سعادت کے لحاظ سے یہ خیال غلط ہے اس لئے یہ کہنا کہ ہر شخص بحالت شعور دیدہ و دانستہ ایک ہی قسم کی سعادت کا چرچا ہوتا ہے اصل واقعہ کی غلط تعبیر کرنا ہے۔ اگر سعادت کو معیار کی نظر سے دیکھا جائے تو یہ شرائط کی حقیقی تکمیل کا نام ہے جو ذات کے نشوونما کے لئے ضروری ہیں اس لحاظ سے ہر شخص کو سعادت کا آرزو مند ہونا چاہیئے اور یہی ہوتا ہے چنانچہ ہر شخص جس حد تک اپنی ذات اور اپنی تشفی کے شرائط کو سمجھتا ہے اس حد تک سعادت کا آرزو مند ہوتا ہے مگر فطری اور نفسیاتی مقصد کی حیثیت سے سعادت کا مفہوم بالکل جداگانہ ہے اس نقطہ نظر سے سعادت کا اخلاق اس شے پر ہوتا ہے جس میں کسی خاص وقت پر

انسان کو اپنی سب سے بہتر عادت اور سب سے مقدم خواہشات کی وجہ سے لطف آتا ہے اسی لئے تقریباً ہر شخص حتیٰ کہ لذتیں بھی یہ محسوس کرتے ہیں کہ سعادۃ کو کروار کا دیدہ و دانستہ مقصد قرار دینا قابل اعتراض ہے اس سے یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ جو شے خواہش کا مطلوب ہے وہ مطلوب بالذات نہیں بلکہ لذت نفس کا ذریعہ حصول ہے حالانکہ واقعہ اس کے برعکس ہے کیونکہ مقاصد جس حد تک استعداد و قصد کے مطابق ہیں اس حد تک عین سعادۃ ہیں، غرض یہ کہنا کہ ہر شخص سعادۃ کا شائق ہے اس حیثیت سے صحیح ہے کہ ہر شخص برائے خواہش ایسی چیزوں سے دلچسپی رکھتا ہے جن سے اس کی خواہش پوری ہو سکتی ہے۔ خواہ یہ چیزیں اچھی ہوں یا بُری لیکن اگر سعادۃ سے ان حالات کے علاوہ کوئی اور شے مراد ہے جن میں فاعل کے قویٰ رونما اور کارگر ہوتے ہیں تو یہ قول صحیح نہیں یا اگر سعادۃ سے مراد حقیقی سعادۃ ہے تو اس صورت میں ہر شخص کو سعادۃ کا شائق قرار دینا غلط ہے۔

معیار کی ضرورت | اس بنا پر سیرت کی جتنی قسمیں ہونگی اتنی ہی اس شے کی بھی قسمیں ہونگی جو باعث تشفی اور مصداق خوبی ہوگی

انسان کی توقع کے پورے ہونے کے بعد وہ حالت نہیں ہوتی جس کی تکمیل توقع سے قبل امید ہوتی ہے بعض توقعات امید کی حالت میں آب حیات لیکن پورے ہونے کے بعد سراسر معلوم ہوتی ہیں اسی لئے بعض مقاصد ناقابل توجہ یعنی غیر حقیقی یا غیر صحیح سمجھے جاتے ہیں کیونکہ اس قسم کے مقاصد کو بحالت امید موجب سعادۃ معلوم ہوتے ہیں لیکن غور و خوض کے بعد ان کی اصلیت واضح ہو جاتی ہے اس بنا پر ایسی سعادۃ یا خوبی کی ضرورت ہے جو معیار کا کام دے جس کی مدد سے فاعل اپنی خواہشات و مقاصد کا انضباط کر سکے جس کی بدولت موجودہ اور مستقبل خوبی دونوں ایک ہی شے میں جمع ہو جائیں جس کے پیش نظر رکھنے کے بعد توقع اور غور و خوض دونوں حالتوں میں ایک ہی شے اچھی ثابت ہو۔

سعادت پر اب تک ہم نے اس نظر سے غور کیا تھا کہ وہ عین خوبی ہے لیکن آئندہ ہم سعادت پر اس نظر سے غور کرنا چاہتے ہیں کہ اس کا عین خوبی ہونا بجائے سادہ لفظوں میں یوں سمجھئے کہ ہم آئندہ سعادت پر نتیجہ کے بدلے معیار کی حیثیت سے بحث کرنا چاہتے ہیں اس دوسری بحث کو بھی پہلی بحث کی طرح ہم افادین کے نقطہ نظر سے شروع کرتے ہیں۔

ف (۲)

معیار کی حیثیت سے سعادت کا مفہوم

افادین کا طریقہ عمل | لذتیت کی رو سے انسانی افعال کا مقصد لذت ہے کیونکہ یہی خواہش کا مطلوب ہے۔ افادیت یا عالمگیر لذتیت کے نزدیک افعال کی اخلاقی حیثیت کا معیار ان تمام اشخاص کی لذت ہے جن پر ان افعال کا اثر پڑ سکتا ہے۔ مگر اس کے یہ معنی نہیں کہ ہمیشہ افعال کی اخلاقی قدر و قیمت کا اندازہ اسی اصول پر کیا جاتا ہے لذت کے علاوہ اور بہت سی چیزیں ہیں (مثلاً ہمدردی، نقص، رسم و رواج، تلون طبع) جن کی بنا پر لوگ پیش نظر افعال کے اچھے یا برے ہونے کا فیصلہ کرتے ہیں لیکن اخلاق کی نظر میں اگر کوئی صحیح معیار ہے تو وہ فائدہ ہے اس معیار سے کام لینے کا بہتھم نے یہ طریقہ تجویز کیا ہے ہر فعل پر اس کے محتمل الموقوع نتائج کے لحاظ سے غور کیا جائے اور غور کرتے وقت امور ذیل پر نظر رکھی جائے:۔ (۱) اس فعل کے پیدا کردہ لذت و الم کی شدت (۲) ان دونوں کی مدت بقا (۳) ان کا یقین اور عدم یقین (۴) ان کا قرب و بعد (۵) ان کی شرم بخشی یعنی ایک لذت سے دوسری لذت اور ایک الم سے دوسری الم کا پیدا ہونا (۶) انکی پاکیزگی یعنی لذت کا الم اور الم کا لذت کی آمیزش سے پاک ہونا یا ایک کا دوسرے کو

پیدا ہونا (۱) انکا دائرہ اثر یعنی ان اشخاص کی تعداد جن کی سعادت پر اثر پڑے گا اور جن کی لذت و الم پر غور کرتے وقت مذکورہ بالا امور میں سے پہلے اچھی چیزوں کو پیش نظر رکھنا چاہئے۔ اس اصول پر غور کرے جبکہ بعد تمام لذتوں کو جمع کی مد میں درج کیا جائے اور الموں کو خرچ کی مد میں اس کے لیے حساب لگا کے باقی نکالی جائے باقی میں جس قدر لذت ہوگی وہی اس فعل کا بحیثیت مجموعی اچھا میلان ہوگا۔

اس طریقہ عمل کا نقص | اس طریقہ عمل کی تائید میں نتیجہ جو دلائل پیش کرتا ہے ان کا دار مدار اس خیال پر ہے کہ مقاصد پر عمل پیرا ہونے

بعد جو لذت یا الم پیدا ہوگا اس کا پہلے سے علم اور صحیح اندازہ ہو سکتا ہے ہم اپنی تنقید میں یہ دکھانے کے لیے دلائل میں وہی مغالطہ موجود ہے جس پر ذرا پہلے بحث کی جا چکی ہے اس کے علاوہ اگر نتیجہ کا استدلال صحیح تسلیم کر لیا جائے تو دور لازم آئے گا کیونکہ اس کا حاصل یہ ہے کہ موجودہ میلان طبع یا مقصد کے حسن و قبح کا اندازہ آئندہ لذت و الم کے باہم تناسب سے کرنا چاہئے۔ مگر آئندہ لذت و الم کی مقدار یا ان کے اثر و شدت کے تناسب کا اندازہ صرف قائل کے موجودہ میلانات یا اس کے اغراض اور دلچسپیوں سے ہو سکتا ہے اسے دوسرے لفظوں میں یوں سمجھئے کہ (۱) آئندہ لذت و الم کی مقدار و شدت وغیرہ کے تناسب کا اندازہ صرف اس طرح ہو سکتا ہے کہ یہ دریافت کیا جائے کہ قائل کے موجودہ میلان طبع کو لذت و الم نہیں بلکہ بعض متوقع نتائج کس حد تک مرغوب ہیں (۲) لیکن اس اندازہ کی صحت کا اس وقت یقین ہو سکیگا جب یہ امر یقیناً معلوم ہو کہ اس فیصلہ مرغوبیت کی بنیاد بجا کر دار پر ہے۔ لذت و الم اور اندازہ نتیجہ کے نزدیک ہر لذت ایک مستقل شے ہے یہ دوسری لذتوں سے کیفیت میں متفق لیکن کیفیت مقدار۔

شدت اور مدت بقا میں مختلف ہوتی ہے اگر اس خیال کو بحیثیت قائم رکھا جائے تو پھر نتیجہ کی پیش کردہ تجویز ناممکن العمل

ہوگی اس کہنے کے کیا معنی ہیں کہ خارجی اور آئندہ واقعہ کی حیثیت سے ایک لذت دوسری لذت کے مثل ہے، یہ خیال کہ ممکن ہے کوئی ایسا الم پیدا ہو جو لذت کے بالکل برابر ہو اور اس لذت کو بالکل معدوم کر دے کیا عملی حیثیت سے نتیجہ خیز ہو سکتا ہے؟ فرض کیجئے ایک شخص کوئی نیک کام کرے جس کی وجہ سے اس کے دانت میں دیر تک رہ رہ کے درد اٹھتا رہے تو یہ بتائیے کہ نیک کام کی لذت اور دانت کے درد ان دونوں کے تناسب مقدار کا کیسے اندازہ کیا جاسکتا ہے؟ اگر یہ ممکن بھی ہو تو مناسب مقدار کو اخلاقی حیثیت سے کیا سروکار ہوگا؟ اگر وطن کے لئے جنگ میں شرکت کا ارادہ پورا کیا گیا تو اس میں لذت کی کتنی مقدار حاصل ہوگی؟ اگر اہل و عیال کے ساتھ قیام اور حکومت سے نفع بخش کام لینے کا ارادہ پورا کیا گیا ہو تو اس میں لذت کی کتنی مقدار ہوگی؟ ان دونوں میں الم کی جتنی مقدار ہوگی وہ سب سے دریافت کی جاسکتی؟ اس لذت اور اس الم کا تناسب مقدار کیسے معلوم ہو سکتا؟ ان سوالات کا یہی جواب دیا جاسکتا ہے کہ جس کے دل میں وطن کی محبت ہوگی اس کے پیش نظر ایک طرح کے نتائج ہونگے۔ جو ہر دل یا زہر پرست ہوگا اسے دوسری طرح نتائج نظر آئیں گے اور ہر ایک جداگانہ اصول پر نتائج افعال کی اخلاقی حیثیت کا فیصلہ کرے گا۔

سیرت و نتائج کی موجودہ | حب ہم اس صورت و افعیٰ کی تحلیل کرتے ہیں جو پسند
ہم رنگی اور عیال و میت | ممکن الحصول تشفیوں میں موازنہ کرتے وقت پیش آتی
ہے تو یہ نظر آتا ہے کہ ہمارے طریقہ عمل کی وہی بنیاد

نتیجہ کی مجوزہ بنیاد سے بالکل مختلف ہے ہم افعال کے
ان نتائج کا موازنہ نہیں کرتے جو لذت یا الم کی مقدار
کی شکل میں ظاہر ہوتے ہیں بلکہ ہم ان نتائج کا باہم موازنہ
کرتے ہیں جو جو ذی الخارج ہوتے ہیں مثلاً وہ تغیرات جو خود
فاعل کے اندر یا دوسروں میں پیدا ہوتے ہیں۔ اس موازنہ کے
ثناء میں ہماری رغبت یا نفرت ایک متعین شکل اختیار اور قوت

حاصل کر لیتی ہے اب ہمیں ایک نتیجہ کے بہ نسبت دوسرے نتیجہ کا خیال اپنی موجودہ سیرت کے لئے زیادہ موزوں و مناسب معلوم ہونے لگتا ہے چنانچہ ہم یہ فیصلہ کرتے ہیں کہ فلاں نتیجہ زیادہ تشفی بخش یا زیادہ لذت انگیز ہے ممکن ہے کہ دشمن سے انتقام لینے کے خیال سے دل کو جو تشفی حاصل ہو وہ اس تکلیف سے کم ہو جو راہ انتقام میں خطرہ کے پیش آنے یا نقصان کے پہنچنے کے خیال سے پیدا ہو۔ اس صورت میں انتقام کی لذت عفو کی لذت سے بیشتر، قوی تر اور دیر پا تر ہوگی لیکن اگر عفو یا انتقام دونوں حالتوں میں تشفی کی مقدار یکساں ہوئی تو ان دونوں میں سے ایک کا انتخاب نہ ہو سیکے گا مگر اس عدم انتخاب کی یہ وجہ ہوگی کہ فاعل کو دو ایسی ممکن الحصول چیزیں (لذت و الم) پہلو بہ پہلو نظر آتی تھیں جن کی مقدار بجائے خود متعین تھی اور جن کا اس کی خواہشات، عادات اور تجاویز زندگی سے کوئی تعلق نہ تھا ہم کہنے کو یہ کہہ سکتے ہیں کہ چند تشفیاں ایک جگہ جمع کی گئیں تو انہی میں ان بڑھ گئی یا ایک عدم تشفی منہا کی گئی تو میزان گھٹ گئی۔ مگر اس کے یہ معنی نہیں آئندہ متوقع لذت و الم میں جمع یا تفریق کا عمل جاری ہو سکتا ہے کیا اس فقرہ کے کوئی ایسی معنی ہو سکتے ہیں جو قرین عقل ہوں؟ ایسے موقع پر ہم صرف یہ بتانا چاہتے ہیں کہ پہلے ایک نتیجہ کی توقع ہوئی، اس سے لذت پیدا ہوئی، اس کے بعد دوسرے نتیجہ کی توقع ہوئی تو اس سے پہلے نتیجہ کی لذت توقع میں ترقی ہوئی یا اس کے برعکس پہلے نتیجہ کی توقع سے تو لذت پیدا ہوئی لیکن دوسرے نتیجہ کی توقع سے اس لذت میں ترقی کے بجائے تنزل ہوا۔ مثلاً انتقام لینے کا خیال آتا تو دل کو تسلی ہوئی (اور اس لئے دل نے لذت انتقام کی پوری قدر کی) مگر اس کے ساتھ ہی یہ یاد آگیا کہ یہ فعل ذلیل ہے یا اگر فلاں شخص کو اس کا علم ہو گیا تو خود ہم کو کیسا صدمہ ہوگا۔

اس بحث کا لب لباب یہ ہے کہ افعال کی عملی قدر و قیمت نیک سیرتی اور سیار اخلاق کی تعین اس تسلی یا تکلیف کی بدولت ہوتی ہے جو متوقع

نتائج کے خیال سے پیدا ہوتی ہے یہ تسلی یا تکلیف نتائج افعال اور سیرت فاعل میں تطابق یا عدم تطابق کا نتیجہ ہے۔ اس صورت میں معیار تعین موجودہ تسلی یا تکلیف ہوگی یہ امر اس خیال کے بالکل برعکس ہے جسکی رو سے آئندہ لذت و الم معیار تعین ہیں۔ لیکن موجودہ تسلی یا تکلیف کو معیار تعین تسلیم کرنے کے بعد بھی افعال کے لئے کوئی معیار اخلاق نہیں ملتا۔ کیونکہ اس اصول کا تعلق صرف صحیح مقاصد سے نہیں ہے بلکہ ہر گناہگار، بخیل و فیاض سب اسی اصول پر کار بند ہوتے ہیں ہر شخص کی حالت کے لحاظ سے اس کے دل پر کسی نہ کسی نتیجہ کے خیال کا اثر پڑتا ہے۔ قاتل اس لئے قتل پر آمادہ ہوتا ہے کہ اس کے دل میں قتل کا خیال بسا ہوتا ہے، اس کو یہ خیال پسند آتا ہے، وہ اس خیال سے مانوس ہو چکتا ہے۔ پہلے تمام ضروری متوقع نتائج کے اندازہ کرنے اور اس کے بعد ہر نتیجہ کو اس کی حیثیت کے لحاظ سے پسند یا پسند کرنے کا تعین اسی وقت ہو سکتا ہے جب فاعل کی سیرت اچھی ہو۔ اہل یونان کے نزدیک اخلاقی تعلیم کا مقصد ہی یہ ہے کہ اچھے نتائج کے خیال سے لطف آئے اور برے نتائج کے سوچنے سے تکلیف ہو اور سطو کا قول ہے کہ ”اچھے مقصود حقیقی کے خواہاں ہوتے ہیں برے ہر شے کے طالب ہو سکتے ہیں بعینہ جس طرح تندرست کو وہی چیز پسند آتی ہے جو صحت بخش ہوتی ہے لیکن بیمار کو ہر چیز صحت بخش نظر آ سکتی ہے کیونکہ اچھے ہی صحیح فیصلہ کر سکتے ہیں (اخلاقیات کتاب سوم ص ۴۴) وہ یہ بھی کہتا ہے کہ ”لذت کے متعلق اچھوں میں صحیح رائے قائم کرنے کی اور بُروں میں غلط رائے قائم کرینکی صلاحیت ہے (کتاب دوم ص ۳۷) اسی کا یہ بھی قول ہے کہ ”اچھائی اچھوں ہی کو اچھائی کی حیثیت سے نظر آتی ہے کیونکہ برائی نہیں بہرہ کا اصول عمل کے متعلق غلطی میں مبتلا کر دیتی ہے“

کیفیت لذت اور | کل اگرچہ افادیت کا قائل ہے لیکن دراکیت لذت کے معیار اخلاق بجائے کیفیت لذت کو معیار اخلاق تسلیم کرنا ہے

اور (۲) اس لذت کے اختلاف مراتب کو سیرت فاعل کے اختلاف کا نتیجہ قرار دیتا ہے اس لئے اسے بھی معتد بہ حد تک وہی نتیجہ اخذ کرنا پڑتا ہے جس کا ابھی ذکر ہوا ہے چنانچہ یہ کہتا ہے کہ اصول افادیت کے باوجود یہ امر تسلیم کیا جاسکتا ہے کہ بعض لذتیں اوروں سے زیادہ مغرب و قابل قدر ہوتی ہیں انسان میں بعض ایسی قوتیں ودیعت کی گئی ہیں جن کا مرتبہ حیوانی خواہشات سے بلند ہے جب وہ ان قوتوں سے واقف ہو جاتا ہے تو پھر کسی ایسی شے کو ذریعہ سعادت نہیں سمجھتا جن سے ان قوت کی تشفی نہ ہوتی ہو۔

اس بنا پر کسی قوت یا استعداد کا مرتبہ جب قدر زیادہ بلند ہوگا اسی قدر اس کے استعمال یا تکمیل کا لطف بلحاظ کمیت زیادہ ہوگا مگر یہ کیسے معلوم ہو کہ فلاں قوت کا مرتبہ زیادہ بلند اور اس لئے اس کے استعمال کا لطف زیادہ قابل قدر ہے ؟ ان لوگوں کے تجربہ سے جنہیں زیر بحث قوتی کے استعمال کا موقع ملا ہے۔

وہ شاید ہی کوئی شخص حیوانی خواہشات کی پوری تشفی کے وعدہ پر جانور بننے کے لئے تیار ہو کوئی ہنیدہ ذمی علم صاحب ضمیر یا احساس شخص احمق جاہل خود غرض و دنی الطبع بننے کے لئے تیار نہ ہوگا خواہ اسے یہ یقین دلادیا جائے کہ احمق جاہل یا دنی الطبع اپنی حالت میں اس سے زیادہ خوش ہیں۔ ”اس امر میں ذرا بحث کی گنجائش نہیں کہ جسکے قواعد استنذاذ ادنی ہونگے اسے تشفی کامل حاصل کرنے کا سب سے زیادہ موقع ہوگا لیکن جسکے قواعد استنذاذ اعلیٰ ہونگے اسے ہمیشہ یہ محسوس ہوگا کہ مجھے عالم کی موجودہ ساخت کے لحاظ سے صرف ناقص تشفی حاصل ہو سکتی ہے۔۔۔۔۔۔ مطمئن گدھے سے غیر مطمئن انسان یا مطمئن بیوقوف سے غیر مطمئن سقراط ہونا بہتر ہے۔ اگر گدھے یا بیوقوف کی رائے انسان یا سقراط کی رائے سے مختلف ہے تو اسکی وجہ یہ ہے کہ گدھا یا بیوقوف صرف اپنی حالت سے واقف ہے اور انسان یا سقراط

اپنی اور اپنے حریف مقابل دونوں کی حالت جانتا ہے۔“
خلاصہ یہ کہ (۱) جب نفس کے قوائے خواہش، مقصد یا کوشش کی شکل میں ظاہر ہوتے ہیں تو انہی قوی کی تشفی یا توقع تشفی میں سعادت پائی جاتی ہے (۲) حقیقی سعادت وہ ہے جو نفس کے اعلیٰ قوی کی تشفی میں پائی جاتی ہے (۳) عالم حقائق میں سعادت و شقاوت کا فیصلہ وہی شخص کرتا ہے جو نیک کردار ہے جس میں نفس کے اعلیٰ قوی اپنا اپنا کام کر رہے ہیں۔

ف (۳)

سعادت کا مایہ خمیر

اس بناء پر سعادت موجود فی الخارج حالات اور خواہش یا مقصد میں متحقق یا متوقع تطابق کا نام ہوگا سعادت کے اس مفہوم کا مقابلہ اس خیال سے کیا جاسکتا ہے جس کی رو سے سعادت احساس کے منفرد حالات کے مجموعہ کا نام ہے۔

موجود فی الخارج | ان دونوں صورتوں میں سے ایک میں مرغوب احساس حالات اور لذت کا شمار مادی موجودات میں ہے۔ اس کا علیحدہ وجود ممکن ہے، اور افعال کے موجود فی الخارج نتائج سے

الگ کیا جاسکتا ہے، لذت اور باعث لذت دو جدا جدا چیزیں ہیں یا یوں کہئے کہ باعث لذت دو مستقل اجزاء سے مرکب ہے۔ ایک لذت جو احساس کا نام ہے دوسرا رفیق لذت جس کے ساتھ یہ احساس پایا جاتا ہے ان دونوں میں سے صرف لذت اور وہ بھی رفیق لذت سے علیحدگی کے بعد کردار کا حقیقی مقصد ہے، رہا رفیق لذت تو وہ حصول لذت کا خارجی وسیلہ ہے۔ لذت اغذیہ، نفس و سرور، قدرتی مناظر یہ چیزیں اسلئے اچھی ہیں کہ ان کے ساتھ لذت بخش احساس پایا جاتا ہے ورنہ بجائے خود ان میں کوئی خوبی نہیں، لیکن دوسرے نقطہ نظر سے لذت کا مستقل

وجود نہیں یہ لذت بخش چیز ہی کا دوسرا نام ہے۔ اس سے وہ سواقت یا مطابقت مراد ہوتی ہے جو فاعل کی استعداد اور موجود فی الخارج واقعہ میں پائی جاتی ہے اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایک موجود فی الخارج نئے نئے فاعل کی عملی سرگرمی کے ساتھ مجتمع اس کے لئے موزوں اور اس سے متاثرہ ہوتے وقت کیا حالت ہوتی ہے غذا مرغوب ہے اس کے یہ معنی ہیں کہ غذا سے ایک اعضائی فرض انجام پاتا ہے، گانا لذت بخش ہے کیوں؟ اس لئے کہ توازن اصوات کے متعلق نفس انسانی کے ایک مطالبہ ایک استعداد کی تکمیل ہوتی ہے۔ قدرتی منظر اس واسطے دلکش معلوم ہوتے ہیں کہ ان سے حس بصر کے امکانات قوت سے نکل میں آتے ہیں۔

لذت اور اختلاف کیفیت | جب سعادت کو احساسی حالات کا مجموعہ قرار دیا جاتا ہے تو یہ امر پیش نظر رہتا ہے کہ یہ حالات کیفیت میں متحد لیکن کیفیت میں مختلف ہوتے ہیں کیفیت کا یہ اختلاف ذات لذت کا نتیجہ نہیں اس کا سبب ان چیزوں کا اختلاف ہے جن کے ساتھ لذت پائی جاتی ہے۔ اسی لئے جب یہ لذت بذات خود مقصود ہوتی ہے تو یہ اختلافات باقی نہیں رہتے لیکن اگر لذت کی یہ حقیقت نہ ہو اگر اس اطلاق خود اس مرغوبیت یا مطابقت پر ہو جو خارجی حالت اور فاعل کے میلان طبع، عینج یا عادت میں پائی جاتی ہے تو اس صورت میں لذت محض ایک فرضی افسانہ ہوگی۔ ہر لذت کیفیت کے لحاظ سے بے مثل ہوگی کیونکہ یہ چند خاص حالات اور ان کے مناسب حال افعال کے توافق کا نتیجہ ہوگی کھانے میں ایک طرح کی لذت ہوگی گانا سننے میں دوسری طرح کی شراب پینے میں تیسری طرح نیک کامی کرنے میں چوتھی طرح اسی لئے لذت سے جیسی سیرت ظاہر ہوگی ویسی ہی لذت کی اخلاقی حیثیت ہوگی لیکن اگر خوبی مجموعہ لذات کا نام ہو تو ہر لذت خواہ کوئی ہو بحیثیت لذت اچھی ہوگی چنانچہ نفس لذت کی حیثیت سے ایذا دہی اور

راحت رسانی دونوں کی لذت یکساں ہوگی اسی لئے نبیؐ کا یہ قول ہے کہ نبین
 (بچوں کا ایک کھیل م) کا لطف اتنا ہی اچھا ہے جتنا کشامری کا لطف
 مگر نبیؐ ہی کے بقول لذت محرک افعال ہے اس لئے کوئی محرک بذات خود
 برا نہیں کسی محرک کو اس وقت برا کہا جاسکتا ہے جب اس سے
 لذت سے زیادہ الم پیدا ہو۔ جو گپ شب ایذا رسانی نہیں لطف انگیز
 ہوتی ہے اس کی برائی اسکی لطف انگیزی کی وجہ سے کم ہو جاتی ہے
 البتہ جس حد تک اسکی لطف انگیزی میں اس کی پسندیدگی کو دخل ہوتا ہے
 اس حد تک یہ لطف قابل نصرت ہوتا ہے۔ ممکن ہے کسی فعل سے
 لذت پیدا ہو مگر وہ لذت سعادت میں شامل نہ ہو مثلاً جس خیرات کی
 غرض حصول تفوق ہوگی اس کی لذت کا شمار سعادت میں نہ ہوگا بلکہ
 اگر کسی نیک سیرت شخص کو ایسی لذت محسوس ہوئی تو اس سے اسکی
 سعادت میں فرق آیا گئے گا ہر لذت کا حصول منظور بھی ہو سکتا ہے
 اور نامنظور بھی لیکن جس لذت کا حصول نامنظور ہوگا وہ لذت قطعاً
 نامرغوب ہوگی۔ ہمہ تن لذت کے ہو رہنے، اسی کو سعادت سمجھنے سے
 یہ معلوم ہوتا ہے کہ انسان کی سیرت کیسی خراب ہے۔ تجلیل کو جب اپنی
 پہلی فیاضی سے تکلیف ہوتی ہے تو یہی تکلیف اس کے حق میں اچھی
 ہوتی ہے کیونکہ یہی اس کی اصلاح سیرت کا ذریعہ اور یہی اس اصلاح
 کی علامت ہوتی ہے۔ سعادت اگر مجموعہ لذات کے مرادف ہوگی تو اس سے
 وحدت سیرت انسان کی مختلف استعدادوں یا میلانوں میں وحدت یا
 تنظیم نہ پیدا ہو سکے گی زائد سے زائد اتنا ہوگا کہ یا ہم مختلف میلانات میں
 فہم و فکر سے معری مصالحت یا ظاہری مطابقت پیدا ہو سکے گی مثلاً اس
 تشفی کو جو خیر خواہی یا بدخواہی کے بیچ پر عمل کرنے سے حاصل ہوتی ہے
 اس میں تو شک نہیں کہ ان دونوں بیچوں میں سے ہر ایک پر عمل میں
 لطف آتا ہے اب اگر لذت کسی ایسی حالت کا نام ہو جو بجا کے خود

متعین ہے اور اسی طرح کے حالات کا مجموعہ خوبی یا سعادت کا ماخوذ ہے
 ہوا تو خیر خواہی کو بد خواہی پر صرف اس لحاظ سے فوقیت حاصل ہوگی کہ
 خیر خواہی سے جو مجموعہ لذات پیدا ہوگا اس میں اجزاء کی تعداد زیادہ ہوگی
 گویا اخلاقی حیثیت کا دار مدار تعداد لذات کی کمی و بیشی پر ہوگا اخلاق کی
 نظر میں ایک فعل دوسرے فعل سے علیحدہ اور بے نیاز ہوگا ان دونوں میں
 جسطرح تعلق ہوگا وہ صرف لذت کے تناسب تعداد کے لحاظ سے ہوگا
 اس کے برعکس اگر سعادت کی بنیاد قصد و خواہش اور ان کے کامیاب
 مظاہر کے باہمی تعلق پر ہوئی تو مختلف میلانات میں بھی ایک فطری تعلق
 قائم رہے گا ایک میلان طبع کی تشفی سے خود وہ اور اس کے ہم رشتہ
 میلانات تو قوی ہونگے لیکن مخالف میلانات کمزور ہونگے جس شخص کو
 دشمن کی حرکات پر جلد غصہ آجائے گا اور اس غصہ کے آنے سے دل کو تسلی
 ہوگی اس کے مزاج میں رفتہ رفتہ زور سنجی پیدا ہو جائے گی یوں اسکی مجموعی
 تشفی کی نوعیت میں فرق اور اس تشفی کے وسائل میں کمی آجائے گی
 اس کے مقابلہ میں اگر قدرتی مناظر کے دیکھنے میں لطف آیا اور اس لطف
 کی قدر ہوئی تو یہ قدر دانی شاعری یا تصویریں سے لطف اندوزی کی
 استعداد میں ترقی کا ذریعہ بن سکے گی۔

آخری سوال | سعادت کے متعلق آخری سوال یعنی وہ سوال جس سے

حقیقی سعادت اور مجموعی تسلی میں امتیاز ہو سکتا ہو یہ ہے
 کہ کیا افعال کے ایسے نتائج ہو سکتے ہیں جو ایک طرف تو بجائے خود مرغوب
 ہوں اور دوسری طرف اپنے محرکات ہی نہیں بلکہ دوسرے سعادت
 انگیز میلانات طبع اور اندازہ ہائے خیال کی ترقی اور ان کے مکرر استعمال
 کا باعث ہوں؟ وہ کون سے قوی ہیں جن کے استعمال سے دیرپا نتائج
 کو توقویت ہوتی ہے لیکن ایسے نتائج کا استیصال ہو جاتا ہے جن سے
 محض بچھین، ناپائیدار یا عارضی تشفی حاصل ہوتی ہے اور یوں آخر کار
 سعادت کا نشو و نما رک جاتا ہے؟ تو اسے انسانی میں توازن، ان کی

وسعت، ان کا مکر استعمال یہی چیزیں اخلاقی تشغی کی علامت ہیں،
 وہ کونسی خوبی ہے جس سے براہ راست لطف اندوزی بھی اچھی
 ہے اور زندگی میں کمال اور اس کمال میں تسلسل بھی پیدا ہوتا ہے۔

باب (۱۵) سعادت اور معاشرتی مقاصد

اس بنا پر حقیقی خوبی بظاہر تو ایک جامع اور وسعت پذیر مقصد ہے لیکن درحقیقت صرف معاشرتی مقاصد میں منحصر ہے کیونکہ اسی صورت میں اس کے شرائط کی تکمیل ہو سکتی ہے، چنانچہ افادیت کے نزدیک اخلاق کا معیار معاشرتی نتائج ہی ہیں، اس سلسلہ میں بہتیم کا ایک گزشتہ اقتباس (صفحہ ۲۶۴) دوبارہ نقل کیا جاسکتا ہے۔ اسکا قول ہے کہ

”تمام متعلق اشخاص کی زائد سے زائد سعادت ایک ایسا مقصد ہے یا صرف ایک ایسا مقصد ہے جو صحیح، بجا اور ہر کس و نا کس کے لئے مرغوب ہو سکتا ہے۔“ مل کے نزدیک ”ہمسایہ کے ساتھ وہ برتاؤ کرنا جو اپنے لئے پسند ہو، اس سے ویسی محبت رکھنا جیسی اپنی ذات سے ہو، یہی افادیت کی رو سے اخلاق کی معراج کمال ہے۔“ یہ بھی اسی کا قول ہے کہ ”جو سعادت افادیت کے نزدیک راست کرداری کا معیار ہے اسکا تعلق فاعل کی ذات خاص سے نہیں بلکہ تمام متعلق اشخاص سے ہے۔ رہا اپنی اور دوسروں کی سعادت کا معاملہ تو اس میں افادیت کی رو سے فاعل کو فیاض طبع اور بے لوث تماشائی کی طرح بالکل ناطفہ دار رہنا چاہئے۔“ سچوگ (طرق اخلاق صفحہ ۳۷۷) کا بھی یہی خیال ہے اس کے بقول ”افادیت سے وہ نظریہ اخلاق مراد ہے جسے سب سے پہلے بہتیم نے وضاحت کے ساتھ ایک مرتب نظام کی شکل میں پیش کیا ہے اس نظریہ کی رو سے وہی کردار بیرونی یا خارجی حیثیت سے

بجا ہو سکتا ہے جس سے حیثیت مجموعی یعنی تمام متعلق اشخاص کے نقطہ نظر سے زائد سے زائد سعادت حاصل ہو اگر ہم اس اصول اور اس اصول پر مبنی طرق اخلاق کا کوئی ایسا نام جیسے کہ عالمگیر لذتیت رکھ سکیں تو ہمارا مطلب کسی قدر واضح ہو جائے۔ آخر میں بین کی رائے کے (مذہبات و ارادہ صفحہ ۳۰۳) بھی سن لیجئے ”افادہ اصول خود غرضی کے برعکس ہے کیونکہ افادہ جس حیثیت سے پیش کیا جاتا ہے اس سے یہ تشریح ہوتا ہے کہ افادہ کے مفہوم میں عام فائدہ کا وجود اور عام فائدہ کا خاص فائدہ پر مقدم ہونا شامل ہے“

افادیت اور معاشرتی مقاصد | اسی لئے افادیت نے حتی الامکان زائد سے زائد اشخاص کی زائد سے زائد سعادت کو اپنا نصب العین قرار دیا۔

اس نصب العین کی بنیاد اخوت و جمہوریت پر مبنی چنانچہ اس کے حامیوں کو اس امر پر اصرار تھا کہ تعداد اشخاص کا حساب لگاتے وقت اصول مساوات کو پیش نظر رکھنا چاہیئے۔ ان کے نزدیک ہر شخص کی ایک اور صرف ایک شخص کی حیثیت تھی ان کی نظر میں اخلاق کا معیار ایسی حالت کی سعادت تھی جو افراد پر مشتمل تھی جس کے افراد میں سے ہر شخص کو مساویانہ حقوق حاصل تھے جن میں سے کسی کو سعادت سے بلا شرکت غیر سے بہرہ اندوز ہونے کا استحقاق نہ تھا۔ یہ وہ زمانہ تھا جبکہ انگلستان میں مسرورہ حقوق، طبقاتی امتیازات اور قانون کے جائز کردہ مظالم کے مقابل میں جمہوریت کا جذبہ بر دے کا رآ رہا تھا اس لئے قدر تا فلسفہ افادیت سے تعلیم سیاست اور قانون میں اصلاح کے آزادی پسند جذبہ کو ایسی مدد ملی جو شاید اسکے لئے ناگزیر تھی ہر رسم ہر نظام پر رد و قدح ہوتی تھی کسی نظام کے آئندہ جاری رکھنے کی تائید میں اس کے گزشتہ وجود کو پیش کرنے کی اجازت نہ تھی یا تو یہ ثابت ہونا چاہئے تھا کہ وہ نظام جماعت بھر کے لئے مفید ہے ورنہ بذریعہ قانون اسکا استیصال یا اسکی اصلاح ضروری سمجھی جاتی تھی تبصہ کو دوسرے اخلاقی نظریوں پر فلسفیانہ یا نظری حیثیت سے زیادہ عملی حیثیت سے اعتراض تھا۔ اسے یہ محسوس ہوتا تھا کہ اگر وجدانی نظریہ تسلیم کر لیا گیا تو

اس سے تعصب، رسم، رواج میں اخلاقی عظمت کی نشان پیدا ہو جائے گی اور اس طرح متحرکہ حقوق اور غیر منصفانہ قوانین کو اخلاقی تقدس کی سند ہاتھ آجائے گی۔

ایک مخالف کا اعتراض افادیت کے متعلق گرین کے مندرجہ ذیل الفاظ اس لئے اور بھی قابل لحاظ ہیں کہ وہ افادیت کے ایک با اصول

مخالف کے ہیں۔

”افادیت ہی سے جدید یورپ کے پابند ضمیر شہری کو اطاعت کے مختلف مطالبات میں فیصلہ کا موقع ملا۔ اسی نظریہ کی بدولت وہ بچوں و چرا اور کورانہ پابندی کے بدلہ فہم و تنقید کے ساتھ پابندی سے کام لے سکا۔ افادیت کی لذت پرستی سے خواہ جتنی غلطیاں پیدا ہوئی ہوں لیکن معاشرتی و اخلاقی مصلحین کو اسکے علاوہ کوئی اور ایسا نظریہ نہ مل سکا جس میں اس حد تک تقانیت کے ساتھ فوری استعمال کی صلاحیت موجود ہوتی۔ کسی دوسرے نظریہ سے ایسا عام نقطہ نظر حاصل نہ ہو سکا جس کی بنا پر ان تمام نظامات و ہدایات کی تنقید کی جا سکتی جو واجب العمل قرار دی جانی تھیں۔“

افادیت کے عملی فوائد کا جہاں ذکر کیا ہے وہاں لکھتا ہے کہ ”جس فلسفہ نے جدید دنیا کی سب سے نمایاں طور پر یہ خدمت انجام دی اسکا نام افادیت ہے۔ افادیت نے پوری صراحت کے ساتھ اس امر کا اعلان کیا کہ بلا تفریق طبقہ و شخصیت نوع انسانی کا فائدہ ہی ایک ایسا معیار ہے جسکو پیش نظر رکھکے اطاعت و پابندی کے متعلق تمام مطالبات کی تحقیقات کرنا چاہئے۔۔۔۔۔ محض انسانی ہمدردی کا پاس یہ وہ نقشہ بانسان سبق ہے جسکی تعلیم افادیت نے ہم کو دی ہے۔“

محرک و مقصد کا تصادم لیکن بدقسمتی سے افادیت کے ابتدائی زمانہ میں ایک طرف تو یہ دعوے کیا گیا کہ تمام متعلق اشخاص کی سعادت

ہی ایک ایسا مقصد ہے جو عام طور پر قابل رغبت ہو سکتا ہے اور دوسری طرف یہ اصول قرار دیا گیا کہ انسان کو صرف شخصی و ذاتی لذت مرغوب

ہوتی ہے۔ لول قابل رغبت اور مرغوب میں تفریق پیدا ہو گئی اور تفریق بھی ایسی جس سے افعال کے واقعی مقصد (عالمگیر سعادت) اور خواہشات و افعال کے سرچشمہ تحریک (ذاتی لذت) میں ناقابل رفع اختلاف پیدا ہو گیا۔ یہ صحیح ہے کہ فطرۃ مرغوب (یعنی دلچسپی و کوشش کے محرک) اور اخلاق قابل رغبت (یعنی کافی غور و خوض کے وقت بیش نظر نتائج) میں فرق ہے۔ لیکن قابل رغبت ایسی شے ہونا چاہئے جو مرغوب ہو سکتی ہو ورنہ اخلاق کی پابندی محال ہوگی اگر ہمیشہ رغبت کا معمول ذاتی لذت ہوئی اور کبھی ذاتی لذت اور دوسری ہی ہو دی میں اختلاف ہوا تو ایسی صورت میں دوسروں کی پہنچ دی کا لحاظ ذاتی لذت کے مقابلہ میں کیسے کامیاب ہو سکیگا؟

لذت آگے مقاصد کا باہم اختلاف

جن افعال سے ذاتی لذت حاصل ہوگی اگر انہی سے دوسرے سعادت بھی حاصل ہوئی تو فہم ورنہ دوسروں پر کیا کچھ نہ کر سکتی اسی طرح کی صورت حال کے متعلق کانٹ نے یہ کہا تھا

کہ اس سے تو اس قسم کی موافقت پیدا ہوگی جسکا خاکہ ایک ہجو آئین نظم میں اڑایا گیا ہے۔

میاں بیوی میں اتفاق ہے۔ کلبے میں؟ تباہ ہو جائے میں کیا خوب اتفاق ہے!۔ جو وہ چاہتے ہیں وہی یہ بھی چاہتی ہے۔

یا جیسے فرانسیسیوں نے شہنشاہ چارلس ہفتم سے وعدہ کیا تھا کہ بھائی صاحب جو آپ چاہیں گے وہی میں بھی چاہوں گا، یعنی اگر آپ بلاتن (دامی شہر) لینا چاہیں گے تو میں بھی اسے لینا چاہوں گا غرض جیسا ابھی معلوم ہو چکا ہے۔ سعادت تو آئندہ نتائج کی شکل میں ظاہر ہوتی ہے اور لذت و رغبت کا مطلوب اور تحریک افعال کا موجودہ سرچشمہ بنتی ہے، ان دونوں میں اتنا اختلاف ہے کہ اسکا رفع ہونا ممکن نہیں اس لئے لذت و سعادت کی یکجائی کا سوال بجا ہے خود بھی نازک اور فادیت کے نقطہ نظر سے تو از بس نازک ہے۔ اب ہم پہلے یہ دیکھنا چاہتے ہیں کہ خود افادین نے یہ عقدہ کیوں کر حل کیا ہے۔

حل کا اصولی حل اس سلسلہ کی ابتدا ہم حل کے منطقی یا معمولی حل سے کرتے ہیں اس لئے نہیں کہ یہ حل کسی نہ کسی حیثیت سے

خاص طور پر اہم ہے بلکہ اس خیال سے کہ صوری حل سے اصلی سوال کی توضیح میں مدد ملے گی۔

”عام سعادت کیوں قابلِ رغبت ہے؟ اسکی صرف یہی وجہ بیان کیجا سکتی ہے کہ ہر شخص جس حد تک ذاتی سعادت کو ممکن الحصول سمجھتا ہے اس حد تک اسکی آرزو کرتا ہے۔ چونکہ یہ ایک واقعہ ہے اسلئے سعادت کی خوبی ہر شخص کی سعادت کی اس کی نظر سے خوبی، عام سعادت کی خوبی اور عام سعادت کی سب کی نظر سے خوبی ان امور کا اس سے زیادہ ثبوت ممکن نہیں بلکہ اس سے زیادہ کی ضرورت ہی نہیں۔“

لیکن اگر زید، عمرو، یکر وغیرہ کا فائدہ یکجائی یا مجموعی حیثیت سے اچھا ہے تو اس سے یہ نتیجہ کیسے نکلتا ہے کہ ان سب کا فائدہ یا ان میں سے عمرو کے علاوہ کسی اور کا فائدہ خود عمرو کے نقطہ نظر سے اچھا ہے، خصوصاً جب پہلے یہ فرض کیا جا چکا ہے کہ ہر شخص اپنا فائدہ چاہتا ہے سب کے طالب سعادت ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ ہر شخص باقی سب کی سعادت کا طالب ہے، جو شخص خالی الذہن ہو سکے غور کرے گا اسے یہ نظر آئے گا کہ جب ہر شخص اپنی سعادت چاہتا ہے تو کسی شخص کی سعادت دوسرے کی سعادت سے زیادہ بیش بہا یا قابلِ رغبت نہیں۔ ریاضی کے قاعدہ سے تو جب ہر شخص یہ جانتا ہے کہ میں سعادت کا خواہاں ہوں اور یہ بھی جانتا ہے کہ میری طرح اور سب لوگ سعادت کے خواہاں ہیں تو اسے کم از کم نظری حیثیت سے اپنی سعادت کی طرح دوسروں کی سعادت کو قابلِ لحاظ سمجھنا چاہیے لیکن مشکل یہ ہے کہ رغبت کی بنیاد لذت فرض کی گئی ہے اس لئے اگر عقلی حیثیت سے شخصی اور عام سعادت کا ہم مرتبہ ہونا تسلیم بھی ہو جب بھی اس سے رغبت کے متاثر ہونے کی امید نہیں۔ کیونکہ ذہنی تصور اور غریب افعال کی نوعیت میں بعد المشیقین ہے اس لئے یہ کہنا چاہئے کہ مل کے بیان سے وہ سوال معلوم ہو جاتا ہے جو افادیت کو حل کرنا ہے۔ لیکن صوری حیثیت سے قطع نظر واقعہ یہ ہے کہ افادیت کا دار مدار دو چیزوں پر ہے

ان میں سے ایک داخلی ہے اور افراد کی فطرت میں پائی جاتی ہے۔ دوسری خارجی ہے اور معاشرتی انتظامات کے رنگ میں نظر آتی ہے۔
 بتصمیم اور ہمدردانہ لذت | بتصمیم نے محرک افعال، لذات کی ایک طویل فہرست مرتب کی ہے۔ ان لذتوں میں بعض کو وہ معاشرتی اور

بعض کو نیم معاشرتی کہتا ہے۔ معاشرتی وہ لذت ہے جو کرم و عنایت سے حاصل ہوتی ہے۔ نیم معاشرتی وہ لذت ہے جو مودت (یعنی اپنائے جس کے ساتھ صلح و آشتی) اور شہرت کا نتیجہ ہوتی ہے۔

”کرم و عنایت کی لذت وہ لذت ہے جو اس خیال سے پیدا ہوتی ہے کہ جس شخص پر کرم کیا جائیگا اس کو فلاں لذت حاصل ہوگی“ (اصول اخلاق و تشریح) اگر یہ سوال کیا جائے کہ خود انسان کے اندر کون سے ایسے محرک موجود ہیں جن سے دوسروں کی سعادت کے متعلق مشورہ کیا جاسکتا ہے تو ”اس کے جواب میں یہ تسلیم کرنا پڑیگا کہ اس مقصد کے لئے ہر وقت اور ہر موقع پر اپنی ہی لذت کا راند ہونے کے کی بائیں ہمہ کوئی ایسا موقع پیش نہ آئے گا جب دوسروں کی سعادت کا لحاظ رکھنے کے لئے کوئی نہ کوئی محرک موجود نہ ہو اور تو ہر موقع پر ہمدردی و کرم کے خالص معاشرتی محرک موجود ہونگے اس کے علاوہ اکثر مواقع پر مودت و شہرت کے نیم معاشرتی محرک موجود ہونگے“ (کتاب مذکور باب ۱۹، ف) ہمدردی کے محرکات اس قدر اہم ہیں کہ وہ کہتا ہے کہ ”افادہ کے تقضیات بہت سی وسیع ہیں اور روشن خیالانہ عنایت و کرم کے تقضیات سے نہ سرسوم ہیں نہ زیادہ“ (کتاب مذکور تب ف)

غرض ہماری سرشت ایسی واقع ہوئی ہے کہ دوسروں کی سعادت سے ہلکو راحت اور دوسروں کی شقاوت سے ہلکو تکلیف ہوتی ہے۔ یہی ہماری سرشت میں داخل ہے کہ براہ راست سزایابی کے علاوہ دوسری نظر میں بے وقعتی یا عدم ہر دھڑنیری سے ہلکو تکلیف ہوتی ہے ہمارے افعال میں جس قدر روشن خیالی شامل ہوگی اس قدر ہلکو یہ نظر آئے گا کہ ہمدردی کی

بدولت ہماری اور دوسروں کی لذت ایک ہی رشتہ میں منسلک ہے اس لئے دوسروں کی لذت میں اضافہ سے خود اپنی لذت میں اضافہ ہوگا ہماری جو روش دوسروں کے لئے حصول لذت کا باعث ہوگی وہی خود ہماری لذت میں ترقی کا سبب ہوگی کیونکہ اس روش کی بدولت لوگوں کی نظر میں ہماری قیمت زیادہ ہوگی اس بنیاد پر اگر ہم نے ذاتی لذت کی طلب میں دانشمندی روشن خیالی سے کام لیا تو لامحالہ ہمیں اپنے افعال کی انجام دہی میں دوسروں کی لذت کو ملحوظ رکھنا پڑیگا۔

اصول مذکور کے حدود | یہ اصول ایسا ہے کہ اسکی تشریح ہی اسکی تنقید کا کام دے گی اس اصول کا ماحصل یہ ہے کہ جس شخص کو معقولیت و دور اندیشی کے ساتھ اپنی ذات سے محبت ہوگی اسے ذاتی لذت کے نقطہ نظر سے دوسروں کی بہبودی پر اپنے افعال کے اثر کا بقدر ضرورت لحاظ رکھنا پڑیگا وہ دوسروں کے ساتھ فیاضی کا برتاؤ کریگا مگر اس خیال سے کہ خود اسے اور کاموں کی یہ نسبت فیاضی میں زیادہ لطف آئیگا یا اس لطف کے حاصل ہونے میں نسبت آسانی ہوگی یا اس لطف کے حاصل ہونے کا وثوق زیادہ ہوگا وہ لوگوں کے ساتھ مہربانی سے پیش آئیگا لیکن اس کا محرک یہ خیال ہوگا کہ اس صورت میں خود میری لذت کی مقدار زیادہ ہوگی تاہم اس کے یہ معنی نہیں کہ ہم کو انسان میں بے لوثی کے وجود سے انکار ہے یا اس کے نزدیک اہم روی کی بنیاد صرف ذاتی نفع کے حساب پر ہے بلکہ اس کی توجہ رائے ہے کہ دوسروں کی راحت و تکلیف سے تاثر کا مادہ انسان کی فطرت میں دلیعت ہے البتہ اس کے نزدیک یہ تاثر جب ذاتی لذت کی خواہش بن لیتا ہے اس وقت کہیں افعال کا محرک ہوتا ہے۔ انسان کو دوسروں کی خوشی سے خوشی ہوتی ہے مگر اس لئے کہ مذکورہ بالا تاثر ذاتی لذت کے پردہ میں جلوہ گر ہوتا ہے۔ وہ ایسے کام کرتا ہے جس سے دوسروں کو مسرت حاصل ہو کہ نہ انکی مسرت سے خود اس کو مسرت حاصل ہوگی اسے دوسروں کی بہبودی سے دلچسپی ہوتی ہے۔

لیکن یہ دلچسپی براہ راست نہیں ہوتی۔ مل نے جس طرح کیمت لذت کے بدلہ کیفیت سعادت سے کام لیکر محرک کے متعلق افادی نقطہ نظر میں انقلاب پیدا کر دیا اسی طرح انفرادی سعادت اور اجتماعی بہبودی میں رشتہ اتحاد پیدا کرنے کے لئے داخلی و خارجی طریقہ عمل کے متعلق بتیہتم کے قائم کردہ تصورات کو بھی از سر تا یا بدل دیا۔

مل کی تنقید مل کا بتیہتم یہ اعتراف ہے کہ بتیہتم نے محرک کو نظر انداز کر دیا ہے حالانکہ اسی کی وجہ سے انسان کو فضیلت بذات خود محبوب ہوتی ہے۔ مل ہمدردی کے بیان میں لکھتا ہے کہ ”اس کی نظر احساس کی نسبت پیچیدہ شکلوں تک نہیں پہنچتی مثلاً خود محبت کی محبت ہمدردی آمیز امداد کی ضرورت یا قابل قدر اور لائق احترام شے کی حاجت“ ہتذیب نفس یعنی اپنے جذبات و ارادہ کی تربیت کا صفحہ بتیہتم کے نظام میں سادہ ہے لیکن اس جزو کے بغیر دوسرا ہم سنگ جز یعنی ظاہری افعال کا انضباط بالکل نامکمل اور درگزر ہے گا جب تک ہم کسی فعل کے خود اپنے اور اپنے علاوہ دوسروں کے جذبات و خواہشات پر اثر کو زیر بحث سوال کے جزو کی حیثیت سے پیش نظر نہ رکھیں گے اس وقت تک ہم یہ کیسے فیصلہ کر سکیں گے کہ اس فعل کا خود ہمارے یا اوروں کے دنیاوی فوائد پر کیا اثر پڑے گا؟ بالفاظ دیگر مل نے یہ محسوس کیا کہ نظریہ بتیہتم کی اصل کمزوری یہ ہے کہ اس میں خواہشات و قوی کو جو میلان طبع کا مایہ خمیر اور سیرت کے موثرات ہیں صرف لذت طلبی کے محرک کی حیثیت سے کار آمد فرض کیا گیا ہے حالانکہ یہ دونوں مل کی رائے میں بجائے خود قابل قدر سعادت کا براہ راست سرچشمہ اور اس کا مایہ خمیر ہیں چنانچہ وہ کہتا ہے کہ

”دیرے نزدیک خواہشات میں تغیر کے بغیر صرف بیرونی حالات کے تغیر سے انسانی سعادت میں مستدیر اضافہ کی امید نہیں ہو سکتی اپنی خود نوشت سوانح عمری میں بتیہتم سے آغاز اختلاف کے ذکر میں

لکھتا ہے کہ ”میں نے پہلی دفعہ انسانی یہودی کی اولین ضروریات میں افراد کی باطنی تربیت کو اس کے مناسب حال جگہ دی۔ میں نے تقریباً صرف ظاہری حالات کے انضباط کو اہم سمجھنا چھوڑ دیا۔ . . . جذبات کی پرداخت میرے فلسفیانہ اور اخلاقی عقیدہ کا ایک بنیادی جز بن گئی۔“

جدید نقطہ نظر کی اہمیت | نقطہ نظر کا یہ تغیر اس لئے اہم ہے کہ اب بعض جذبات خواہشات اور محرکات کو اس حیثیت سے بجائے خود قابل قدر تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ وہ سعادت کے اجزاء ترکیبی ہیں۔ اس طرح انسان اپنی اور دوسروں کی سعادت کو ایک سمجھ سکتا ہے وہ اور دوسرے فائدہ کو اپنا فائدہ قرار دے سکتا ہے وہ صرف اپنی خوشی کی خاطر دوسری خوشی کے لئے کوشش کرنے سے بچ سکتا ہے۔ اس صورت میں اس کے معاشرتی جذبات دوسروں کی یہودی سے براہ راست دلچسپی کا نتیجہ ہونگے۔ ان جذبات کی پرداخت اور ان کا اظہار خود اس کے فائدہ اور اگر موقع محل کا لحاظ رکھا گیا تو دوسروں کے بھی فائدہ کا سرچشمہ ہوگا، یوں عام سعادت ہمدردی آمیز جذبات کی وجہ سے صرف قابل رغبت نہیں بلکہ مرغوب اور کوشش کا موثر مطلوب بن سکیگی۔

تحریک افعال | دوسروں کا لحاظ اور اب اگر یہ سوال کیا جائے کہ انسان دوسروں کی یہودی کو اپنی خواہش کا فطری مطلوب کیوں سمجھتا ہے تو اس کا حل کے نزدیک ایک ہی جواب ہو سکتا ہے کہ وہ یہ کہ انسان کے لئے اپنی معاشرتی حیثیت سے قطع نظر کرنا غیر ممکن ہے اس لئے ذاتی نفع کا خیال دوسروں کے نفع کے خیال سے بالکل الگ نہیں رہ سکتا۔ جو فطری احساس افادہ اخلاق کی بنیاد ہے جس سے معاشرتی فوائد میں اہمیت پیدا ہوتی ہے وہ ”انسان کی یہ خواہش ہے کہ مجھ میں اور میرے ایناے جنس میں رشتہ اتحاد قائم رہے۔ . . . یہ معاشرتی حالت اس قدر فطری اس قدر ضروری اور راسخ ہے کہ جب تک انسان بالا راہ اور یہ کوشش جمعیت سے علیحدہ اپنا تصور نہ کرے اس وقت تک اسے یہی معلوم ہوتا ہے کہ

میں کسی نہ کسی جماعت کا رکن ہوں..... اس لئے جو شے جمعیت کے لئے ناگزیر ہوتی ہے وہ ان حالات کے متعلق انسان کے تصور کا اور بھی غیر منفک جز بن جاتی ہے جن میں وہ پیدا ہوتا ہے اور جو اسکی قسمت میں لکھے ہوئے ہیں، معاشرتی روابط کے اس استحکام سے دوسروں کے فوائد کے ساتھ انسان کے احساس کا تعلق اور بھی قوی ہو جاتا ہے۔

”اُسے گویا جلتے یہ محسوس ہوتا ہے کہ میں ایک ایسی ہستی ہوں جو بالطبع دوسروں کے فوائد کا لحاظ رکھتی ہے، اسے اپنی بقا کے مادی شرائط کی طرح دوسروں کے فوائد بھی ضروری الحصول معلوم ہونے لگتے ہیں۔“ یہ معاشرتی احساس خواہ کتنا ہی کمزور ہو لیکن ”تعلیم یا جبریہ قانون کا نتیجہ نہیں بلکہ ایک ایسا وصف معلوم ہوتا ہے جس سے معری ہونا نازیبا ہے۔“

..... ”جن لوگوں کا دل اخلاق کے جذبہ سے بالکل خالی ہوتا ہے ان کے علاوہ شاید ہی کوئی ایسا شخص ہوگا جو اپنی زندگی کے لئے ایسی روش اختیار کرے جیسا جس میں اگر دوسروں کے فوائد کا لحاظ بھی ہوگا تو صرف ذاتی فوائد کے لئے۔“

یہ انقلاب عظیم الشان ہے کیونکہ اب یہ سوال نہیں کہ انسان کو عام فائدہ کی کوشش اس لئے کرنا چاہئے کہ اس کوشش سے خود اسکو سب سے زیادہ منہدار میں یا نسبتاً زیادہ آسانی و وثوق کے ساتھ لذت حاصل ہوتی ہے بلکہ اب سوال یہ ہے کہ انسان کو اپنا فائدہ دوسروں ہی کے فائدہ میں مضمر سمجھنا چاہئے۔

ذاتی و عام فوائد اور بیرونی رشتہ اتحاد

پیشہ نے اپنے نظریہ میں ہمدردی، نیکنہامی اور برادرانہ تعلق کی خواہش کے علاوہ قانون، سیاسی نظام اور اقتصادی مصالح پر اعتبار کیا تھا اسکا یہ خیال تھا کہ تعزیری قوانین سے کم از کم اتنا ضرور ہو سکے گا کہ جو شخص دوسروں کو تکلیف دے گی آپ راحت اٹھانا چاہے گا وہ خود تکلیف اٹھائے گا، علیٰ ہذا قانون کے ذریعہ ان فوائد و امتیازات کا خاتمہ ہو سکیگا جن کی بدولت ایک طبقہ

دوسرے طبقہ کو نقصان پہنچانے کے نفع اٹھاتا ہے جس کی وجہ سے لوگ معمولاً دوسروں کے نفع کا لحاظ رکھنے بغیر ذاتی نفع اٹھانا چاہتے ہیں صنعتی زندگی میں ہر شخص ذاتی فائدہ حاصل کرنا چاہتا ہے لیکن یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب ایک دوسرے کی خدمت کرے یعنی باہم محنت یا مال کا تبادلہ ہو اس لئے قانون سازی کی اصلی غرض یہ ہے کہ ایسے اقتصادی و سیاسی حالات پیدا ہوں جن کی وجہ سے انسان اپنے نفع کے لئے دوسروں کو نقصان نہ پہنچا سکے بلکہ حتی الامکان اپنے نفع کی ضرورت سے دوسروں کو نفع پہنچائے۔

مل کی تنقید | مل کو ذاتی اور عام فوائد کے اتحاد کے نقطہ نظر سے قانون سازی یا اقتصادی انتظام کی اہمیت پر اعتراض نہیں بلکہ وہ (عبارت منقولہ صفحہ ۲۸۶ میں) ہمسایہ کی محبت اور افاوی اخلاق کو متحد قرار دینے کے بعد کہتا ہے کہ

”اس نصب العین کے قریب سے قریب تک پہنچنے کے لئے افاویت یہ ہدایت کرتی ہے کہ اولاً قوانین اور معاشرتی انتظامات کو ہر فرد کی سعادت اور مجموعہ افراد کے نفع میں تابد امکان توافق پیدا کرنا چاہئے تاہنا تعلیم اور رائے کو انسانی سیرت پر جو عظیم الشان اقتدار حاصل ہے اسے اس طرح استعمال کرنا چاہئے جس سے ہر شخص کے دل میں یہ امر راسخ ہو جائے کہ خود میری سعادت اور سب کے نفع میں ایک ناقابل القطار رشتہ اتحاد موجود ہے۔“

اس تنقید کا دار مدار اس واقعہ پر ہے کہ اگر مذکورہ بالا معاشرتی خیالات زور نہ دیا گیا اور صرف قانون یا معاشرتی انتظامات کے ذریعہ سے ذاتی و عام فوائد میں رشتہ اتحاد قائم کیا گیا تو یہ اتحاد ظاہری بلکہ کم و بیش مصنوعی و فرضی ہو گا اس لئے عقلی تحلیل یا خود غرضی کے قوی جذبہ سے اس کے پرزے اڑ جائیں گے

ن کا پید کردہ انقلاب | لیکن اگر افراد کی معاشرتی ہستی اور فطری معاشرتی روابط کا

اصول پہلے سے تسلیم کر لیا جائے تو کوئی نہ کوئی ایسی داخلی شے موجود ہوگی جن خارجی وسائل اپنا اثر دکھائیں گے۔ اس صورت میں انکا اثر داخلی ہوگا خارجی نہ ہوگا ان کی وجہ سے ذاتی اور عام فوائد میں صرف تواریف ہوگا بلکہ انسان کی معاشرتی حیثیات و تعلقات کی حفاظت، تقویت اور ترقی ہوگی اسی لئے مل نظامات میں رد و بدل سے زیادہ تعلیم پر زور دیتا ہے حتیٰ کہ خود نظامات کو اخلاقی نقطہ نظر سے اس لئے مفید سمجھتا ہے کہ ان سے زیر بحث تعلیم حاصل ہوتی ہے اسکی رائے میں نظامات کا یہ مقصد نہیں کہ از خود ایک شخص کے طرز عمل سے دوسروں کو نفع پہنچے بلکہ انسان کو اپنی سیرت کے معاشرتی پہلو کے تسلیم کرنے کی تربیت و مشق ہو۔

مذکورہ بالا بحث کا خلاصہ | بشتم کے نظریہ افادیت نے مل کے ہاتھ میں آ کے جس طرح کا نشو و نما پایا ہے اس کے لحاظ سے عام فائدہ اور ذاتی لذت کے باہمی تعلق پر بحث کی جا چکی ہے اس بحث میں یہ پہلو پیش نظر تھا کہ عام فائدہ معیار اخلاق اور ذاتی لذت محرک افعال ہے لیکن ہم جن نتائج تک پہنچے ہیں وہ عام ہیں اس لئے انہیں صرف اس بحث سے نہیں بلکہ اہل نظریہ کی صحت و عدم صحت کی بحث سے علیحدہ کر لینا ممکن ہے علیحدہ شدہ نتائج کو اگر بصورت اثبات بیان کرنا منظور ہو تو یوں کہنا چاہئے کہ (۱) اخلاقی حیثیت کا حامل سیرت، میلان طبع یا انداز خیال ہے جو خواہش و کوشش کے رنگ میں ظاہر ہوتا ہے (۲) وہی انداز خیال یا میلان طبع اخلاقی حیثیت سے اچھا ہے جس کے پیش نظر ایسے مقاصد کا حصول، بقاء اور نشو و نما ہو جن سے فاعل اور تمام متعلق اشخاص کو منفی ہو سکتی ہو۔ خوبی چاہے معیار اخلاق ہو یا مقصد افعال دونوں صورتوں میں اسکی حالت (ابتدائی افادیت کے برخلاف) یکساں ہے کیونکہ اگر اتفاق وقت یا تواریف سے قطع نظر کر لیا جائے تو صرف معاشرتی فوائد سے دلچسپی اور ان فوائد کو بالارادہ ترجیح دینے سے ایسے افعال سرزد ہوتے ہیں جن پر عام فائدہ مترتب ہوتا ہے جن افعال کی غرض عام نفع رسائی

نہ ہوگی ان سے عام نفع کے حاصل ہونے کا وثوق بھی نہ ہوگا جو کام اس لئے کئے جائیں گے کہ فاعل کو عام نفع سے سرگرم اور مسلسل دلچسپی ہوگی ان کے متعلق اس امر کا اطمینان ہو کہ جس حد تک حالات اجازت دیں گے اس حد تک ان افعال سے عام نفع ضرور حاصل ہوگا عام نفع میں ترقی کا سب سے زیادہ اسی شخص سے وثوق ہوگا جسے عام نفع کا خود عام نفع کی خاطر خیال ہوگا۔

بااخلاق انسان | دراصل بااخلاق وہی شخص ہے جسے معاشرتی نقطہ نظر سے اپنی عادات اور استعداد پر فور کرنے کی عادت

پڑ چکی ہو اور اس عادت سے کام لیتا رہتا ہو۔ اس قسم کا آدمی چونکہ اپنے لئے نقشہ عمل مرتب اور اپنی خواہشات میں انضباط پیدا کر لیا اس لئے دوسروں پر اپنے افعال کے اثرات کو ملحوظ خاطر رکھیں گے جو انداز خیال یا دلچسپی اس شخص پر غالب ہوگی وہ انہی افعال سے وابستہ ہوگی جو اس انداز خیال یا دلچسپی کے ساتھ پائے جائیں گے۔ یوں اسے بلا لحاظ لذت والہ خود ان افعال سے تشفی یا سعادت حاصل ہوگی۔

معاشرتی دلچسپی اور حقیقی معاشرتی دلچسپی ہمدردی سے کہیں زیادہ گہری ہمدردی ہے۔ اور وسیع ہے۔ ہمدردی تو ایک فطری جذبہ ہے جو

کسی میں کم اور کسی میں زیادہ ہوتا ہے اس سے معاشرتی بصیرت اور معاشرتی جذبات کی ترقی میں پیش قدمی قرار دے دیا جاسکتا ہے مگر بہر حال اس کی وہی حالت ہے جو اور فطری قوی کی ہے۔ اس سے رقت قلب بھی پیدا ہو سکتی ہے اور خود غرضی بھی ممکن ہے انسان دردناک منظر سے اس لئے بھاگے کہ اس سے خود اس کو تکلیف ہوگی یا زندہ دلوں کی صحبت میں اس لئے رہے کہ خود اسے لطف آئیگا یا ازراہ ہمدردی دوسروں کو نفع رسانی کی کوشش کرے مگر طبیعت میں غور و خوض کا مادہ نہ ہو اس لئے یہ خیر نہ ہو کہ دوسروں کے لئے کوئی شے و اشیاء مفید ہوگی اور یوں انھیں فائدہ کے بدلہ نقصان پہنچاؤ علیٰ ہذا یہ بھی ممکن ہے کہ انسان اپنی طرح دوسروں کی خیر خواہی کرنا چاہتا ہو

لیکن خود اپنے لئے جس شے کو اچھا سمجھتا ہو وہی بری ہو۔ اس لئے نتیجہ کے لحاظ سے دوسروں کے ساتھ بدخواہی کرنے لگے یا یہ فرض کرنے کہ میرا معیار خوبی ہر شخص کے نقطہ نظر سے صحیح ہے اور اس لئے دوسروں کو اس معیار کے پیش نظر رکھنے پر مجبور کرے۔ اس کے علاوہ فطری ہمدردی سے طرفداری کے پیدا ہونے کا احتمال پیدا ہوتا ہے کیا عجب ہے انسان ہمدردی کے جوش میں اغزو یا احباب کے ساتھ اس طرح کی رعایت کر کرے جس سے دوسروں کی حق تلفی یا ان کا صریح نقصان ہو۔

فطری ہمدردی اور دوسرا تاہم یہ صحیح ہے کہ فطری ہمدردی ہی ایک ایسی شے ہے میلانات کا اختلاط جس سے ذاتی دلچسپی اور عام فائدہ کے اتحاد کی توقع ہو سکتی ہے اس کے لئے ہمدردی اور دوسرے مستقل

تہیجیات کا باہم شیر و شکر ہونا ضروری ہے جس شخص کو سیاسی اقتدار کا شوق ہو گا اور یہ شوق ہمدردی میں دوبا ہوا ہو گا اسے جاہ طلبی یا ظلم کی طرف میلان بھی نہ ہو گا اگر کسی کو علوم طبعی یا فنون لطیفہ سے دلچسپی ہوئی اور اس دلچسپی میں ہمدردی شامل ہوئی تو اس میں وہ بے اعتنائی، بے تعلقی اور سرد مہری پیدا نہیں ہو سکتی جو اختصاصیت کا خلاصہ ہے، ہمدردی نہ ایک میلان کو دوسرے میلان کا ذریعہ بناتی ہے نہ مختلف میلانوں کو یکجا کرتی ہے بلکہ خود ان میں اس طرح مل جاتی ہے کہ دوسرے بھی آپس میں شیر و شکر ہو جاتے ہیں۔ یوں ایک نیا اخلاقی میلان پیدا ہو جاتا ہے۔ اس سے خود ہمدردی کو بھی فائدہ ہوتا ہے وہ رقت قلب اور تنگ نظری سے محفوظ رہتی ہے بلکہ اس میں کشادہ دلی اور وسیع المشی آ جاتی ہے۔ غرض ہمدردی اور دیگر میلانات کا اختلاط دونوں کے لئے مفید ہے اس ہمدردی میں روشن ضمیری، نقطہ نظر کی صحت، اور محسوس نتائج کی شکل میں ظاہر ہونے کی صلاحیت پیدا ہوتی ہے اور نقیبہ میلانوں کو معاشرتی حیثیت اور صحیح رہنمائی حاصل ہوتی ہے یوں فطری میلانات اپنی ابتدائی شکل میں تو نا پیدا ہو جاتے ہیں مگر ایک نئی اخلاقی دلچسپی یعنی

معاشرت کے قالب میں ڈھلی ہوئی دلچسپی کے رنگ میں نظر آنے لگتے ہیں جب ہمدردی کی عادت ہو جاتی ہے تو وہ نقطہ نظر پیدا ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے انسان کو دور از نظر نتائج کے متعلق پیش بینی سے دلچسپی ہوتی ہے۔

معاشرتی دلچسپی اور اس پر ہم کو یہ معلوم ہے کہ جس سعادت کو نمایاں طور پر اخلاقی فاعل کی سعادت کہا جاتا ہے اس سے کیا مراد ہے ہم یہ بھی جانتے ہیں کہ بلا لحاظ شدت و بقا اس قسم کی سعادت دوسری قسم کی تشفیوں سے کیوں بہتر ہے لیکن نظری تشفی اور اخلاقی خوبی میں معین حد فاصل قائم کرنا غیر ممکن ہے انسان کا مقصد یعنی اس کا تہا صریح مقصد قوی کے پوری طرح اور کامل آزادی کے ساتھ جائز استعمال سے حاصل ہو سکتا ہے دوستی، خاندانی و سیاسی تعلقات، علوم فنون اور وسائل سے ان کی تمام گونا گوں اور پیچیدہ شکلوں میں استفادہ اسی کا نام اخلاقی خوبی ہے اس کے علاوہ کوئی ایسی اخلاقی خوبی نہیں جو اس سے جدا گانہ لیکن اس کا حریف مقابل ہو کوئی ایسا نیک ارادہ نہیں جو اس سے الگ ہو اور گوارادہ محض ہو مگر یا اس سے اس کا حریف مقابل ہو یا تشفی سے دلچسپی اخلاقی دلچسپی کو نسبتاً البتہ ان مقاصد کے عام اور تجریدی حقوق سے دلچسپی کو نمایاں طور پر اخلاقی دلچسپی کہنا بجا ہے یہ مقاصد کس حد تک واقعی خارج میں متحقق یا حاصل ہونگے اس کا دار و مدار ایسے حالات و اتفاقات پر ہے جو فاعل کے اختیار میں یا نہ ہو، تمام یا بالکل نہیں جو لوگ موافق حالات کی بنیاد پر ان مقاصد کو نسبتاً زیادہ حاصل کر سکیں گے ان کو زیادہ خوش نصیب کہنا تو غلط نہ ہو گا لیکن ان سے زیادہ بااخلاق کہنا صحیح نہیں۔ تمام دوسری دلچسپیوں سے دلچسپی، اپنی استعداد، اپنے مادی وسائل اپنے گرد و پیش کے حالات کے لحاظ سے ان دلچسپیوں کے امکانات و ترقی کی بالا راہہ خواہش یہ البتہ انسان کے بس ہے اور اسی کا نام نفس اخلاقی ہے نیک مقاصد کے جس پہلو پر نمایاں اخلاقی حیثیت کا

اطلاق ہوتا ہے اس کا مایہ خیر یہی مذکورہ بالا دلچسپی ہے۔ نیک مقاصد اخلاقی حیثیت سے خوب ہوتے ہیں لیکن اپنے حصول یا تکمیل کے تناسب سے نہیں بلکہ اپنی سب سے زیادہ مرغوبیت کے تناسب سے معاشرتی دلچسپی اور آخری سعادۃ افراد کی حقیقی اور آخری سعادت یعنی انکی حالات و انقلاب حالات سے بے نیاز سعادت کا راز مقاصد کے موجود فی الخارج حصول میں مقہور نہیں بلکہ اس اہمیت میں مقہور

ہے جو انسانی سیرت میں عام نفع بخش عادات و نظامات سے غلبہ نہ مستعدانہ اور مستقل دلچسپی کو حاصل ہوتی ہے کل کو اس امر پر اصرار ہے کہ اخلاقی نقطہ نظر سے سعادت کی کمیت نہیں بلکہ کیفیت اہم ہے لیکن کیفیت سعادت میں سب سے اہم وہ مسرت و اطمینان ہے جو معاشرتی دلچسپی کے مستقل اور یکساں طور پر مرکب افعال اپنے سے قلب کو حاصل ہوتا ہے جس شخص کو معاشرتی نتائج سے دلچسپی ہوتی ہے (اور اس طرح کی دلچسپی کم و بیش ہر شخص کو ہوتی ہے) اسے اپنی اس دلچسپی سے کام لینے میں لطف آتا ہے کیونکہ اسی سے اسکی زندگی کی تکمیل ہوتی ہے۔ جن لوگوں اس دلچسپی کا رنگ غالب ہوتا ہے انہیں اس دلچسپی سے کام لینے میں سب سے زیادہ لطف آتا ہے اس لطف کو ترجیح دینے کی یہ وجہ نہیں کہ یہی سب سے بڑی سعادت ہے بلکہ فاضل اصولاً اپنی جو حیثیت رکھتا چاہتا ہے وہ اس پیرایہ میں ظاہر ہوتی ہے اس لئے جب وہ اسے اختیار کرتا ہے تو اس کو ایسی سعادت حاصل ہوتی ہے جس کا مقابلہ دوسری سعادتوں سے نہیں ہو سکتا۔

شخصی اور عام سعادت اگر ہمدردی کی لذت، دوستی کے شہرہ ہمدردی کے کا اتحاد۔ فائدہ اور مساویانہ اقتصادی تبادلہ کو ایک طرف رکھا جائے اور قانونی سزا کی تکالیف، عام ناراضی کے رنج اور ہمدردی سے خودی کے صدمہ کو دوسری طرف اور ان دونوں کا جبر و مقابلہ کے قاعدہ سے حساب لگایا جائے تو اس حساب سے دونوں تو کچھ تقریباً

و ثوق کے ساتھ بھی یہ امر ذہن نشین نہیں ہو سکتا کہ تناسب لذت و الم کے لحاظ سے دوسروں کے فوائد کو پیش نظر رکھنے ہی میں خود انسان کا فائدہ مضمر ہے لیکن بالفرض یہ صورت ممکن بھی ہو تو اخلاقی نقطہ نظر سے مفید نہیں۔ اس سے اخلاقی زندگی کو مدد ملنے کے بدلہ نقصان پہنچے گا اس کی بناء پر خوش سیرتی کے اظہار کے یہ معنی ہونگے کہ انسان وہ صورت اختیار کرے جس میں ہم جنس مقاصد کی تعداد نسبتاً زیادہ ہو۔ اس کی رو سے غور و خوض اور پاس و لحاظ کا حاصل لذت طلبی میں کمال اور جمع تفریق میں جہارت ہوگی اس اصول پر عمل کرنے کے لئے محض تن آسان اور کابل الوجود افراد کے علاوہ اور کوئی آمادہ نہ ہو گا صرف اچھے نہیں بلکہ بُروں میں بھی جو شخص ذرا باہمت اور پر زور ہو گا وہ ایسی زندگی کو نظر حقارت سے دیکھے گا جس میں سیرت یا شخصیت کی کوئی اہمیت نہ ہو، جس میں قسمت آزمائی یا تجربہ فرمائی کی سرگنجائش نہ ہو۔ شخصی اور عام سعادت کا اتحاد ایک اخلاقی مسئلہ ہے اور اس مسئلہ کے حل کا دار و مدار اس قسم کی سیرت کے بالا ارادہ اور فکر آمیز نشو و نما پر ہے جو عام فائدہ کو ذاتی فائدہ تصور کرتی ہے اور جسے اس بناء پر عام فائدہ کے حصول میں لطف آتا ہے۔

معاشرتی مقاصد اور یہی اصول دوسروں کی سعادت کے لئے بھی کارآمد ہو سکتا اور دوسروں کی سعادت ہے۔ خلی میلان جب کسی ایسے مطلوب کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے جو اس سے مناسب حال ہے تو اس کا یہ ظہور

سعادت کہلاتا ہے۔ لیکن اخلاقی سعادت اس سے کسی قدر مختلف ہے۔ دنیا میں بعض چیزیں ایسی ہی ہیں جن کی ضرورت سے انسان کو زندگی کی قدر کرنا چاہئے اس قسم کی چیزوں سے جب قائل کے برسرِ اقتدار فعلی میلانات کو دل بستگی ہو جاتی ہے تو اس کے قلب کو تشفی حاصل ہوتی ہے، اسی تشفی کا دوسرا نام اخلاقی سعادت ہے۔ سعادت دوسرے بھی حاصل کر سکتے ہیں۔ مگر انہی شرائط کے ساتھ جو اس شخص کے لئے ہیں۔ اور ان کی سعادت کا لحاظ رکھنے کے یہ معنی ہیں کہ ایسے حالات و اشیاء کا لحاظ

رکھا جائے جن کی وجہ سے ان لوگوں کو خود ایسے غور و خوض، انتخاب اور پیش قدمی کی بنا پر اپنے قومی کے آزادانہ استعمال کا موقع ملے۔ البتہ خود ان کی سعادت (یعنی خارجی حیثیت سے ناقابل جمع و تفریق سعادت) کا یہ تقاضا ہے کہ ان کی پسندیدگی، غم اور کوشش پر ایسی چیزوں کو اختیار حاصل ہو جو واقعی قابل قدر ہیں۔

سعادت اور عام مفاد | غرض جن افعال و عملی تعلقات سے تمام متعلق اشخاص کی صلاحیتوں کا ظہور، استعمال اور امتحان ہوتا ہے ان کا علم و اضافہ ہی اخلاق کی نظر میں اصلی شے ہے۔ واقعی ایسے نقطہ نظر کا عمل ہونا و شعور ہے جس سے دوسروں کے افعال پر اپنے افعال کے اثر کا اندازہ ہو سکے، بالفاظ دیگر اپنے اور دوسروں کے مقاصد میں تطبیق مشکل ہے۔ لیکن اسے زیادہ وقت طلب ہے اس لیے کہ انسان دوسروں کے مفید مطلب مقاصد کی اس طرح کوشش کرے جس سے خود یہ لوگ آمادہ عمل ہوں اور انکی یہ آمادگی کارگر ہو۔

جمہوری اخلاق | اگر مجرم یا خود غرض میں یہ عیب ہے کہ اسکی وجہ سے دوسروں کے مقاصد و فوائد کو نقصان پہنچتا ہے، اگر انا نیست پسند میں یہ عیب ہے کہ وہ دوسروں کے نفع کو نظر انداز کر دیتا ہے تو معاشرت کے رہنما، اصلاح کے علم بردار، نوع انسانی کے ہمدر و علم فن، یا سیاست کے ماہر ہیں یہ عیب ہے کہ وہ دوسروں کے مفید مطلب مقاصد کے لئے کوشش کرتے وقت ایسی کوشش اختیار کرتا ہے جس کی وجہ سے وہ دوسروں کی عملی و پسی اور خوشی تعامل سے محروم رہتا ہے۔ دوسروں کو نفع رسائی یا کم از کم ان کے نفع کے لئے ان کی طرف سے کوشش کا خیال اس گزشتہ تہن کی یادگار ہے جس کی بنیاد امرائیت پر تھی یہ خیال ابھی سیاسی، غیراتی نظامات اور اخلاقی تعلیم کی رنگ دیے ہیں اس طرح سرایت کر گیا ہے کہ بسا اوقات کشمکش میں پڑے خود فنا ہو جاتا ہے۔ بہت سے لوگوں کا آخری مقصد (خواہ تعلیمی ہو یا سیاسی یا اقتصادی) چوتھ کہ مفید عام

ہوتا ہے اس لئے وہ اسے بجا سمجھتے ہیں مگر انہیں یہ دیکھ کے حیرت ہوتی ہے کہ اسی بجا مقصد کی وجہ سے لوگوں کو ان سے روز افزوں مخالفت یا ناراضی پیدا ہو جاتی ہے حالانکہ اس کی صرف یہ وجہ ہوتی ہے کہ انہیں دوسروں کا بخوشی تعامل حاصل نہیں ہوتا۔ یہی بخوشی تعامل وہ شے ہے جس پر جمہوری اخلاق کی بنیاد ہونا چاہئے۔ گویہ واقعہ ہے کہ اس باب میں اس وقت تک برائے نام ترقی ہوئی ہے۔ کیونکہ اول تو اخلاقی عظمت، اخلاقی ناموری، اخلاقی رہنمائی، معاشرتی یا سیاسی حیثیت، غیر معمولی خوش سیرتی ان تمام امور کے متعلق ہمارے دیرینہ خیالات کچھ ایسے واقع ہوئے ہیں کہ مذکورہ بالا اصول نہ عملی حیثیت سے تسلیم کیا جاسکتا ہے اور نہ نظری حیثیت سے بلکہ ان خیالات سے اس رائے کو تقویت ہوتی ہے کہ ضروری معاشرتی فوائد کا حصول ایک ایسا فرض ہے جسے کسی نہ کسی شخص کو کم و بیش تنہا (یعنی ذاتی رائے اور اس کے ساتھ دوسروں کی کورانہ تقلید محض اطاعت، یا بلا غور و خوض ماتحتی کی مرد سے) انجام دینا چاہئے، بالفاظ دیگر بعض لوگوں کو شمع ہدایت بننا چاہئے اور بقیہ کو اس کے نقش قدم پر چلنا چاہئے۔ اس کے علاوہ کسی عام مقصد کے لئے دوسروں کو آمادہ عمل کر کے انہیں ساتھ تعامل کا طریقہ دیر طلب معلوم ہوتا ہے۔ بظاہر یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ یہ اصول کار اگر اختیار کیا گیا تو حصول مقصد نہ معلوم کتنے عرصہ تک ملتوی رہے، لیکن سچ یہ ہے کہ جس عام مقصد کے حصول میں ارادہ اور اختیار تعامل سے کام نہ لیا جائیگا وہ اگر عام مقصد ہوگا تو صرف برا نام ہوگا چونکہ یہ مقصد ان افعال کا ثمرہ نہ ہوگا جن کے اس سے مستفید ہونیکا خیال ہے اس لئے ان افعال سے کہ اس کو مدد ملے گی اور نہ اس کے حصول کا یقین ہو سکے گا۔ اس کی بقاع کے لئے بیرونی اور غیر اختیاری ذرائع مثلاً لذت کی ترغیب، نقصان کے خوف یا طاقت کے استعمال سے برابر کام لینا پڑیگا۔ شخصی سعادت فاعل کے ارادی افعال سے حاصل ہوتی ہے اس لئے عام سعادت بھی تمام متعلق اشخاص کے متفقہ ارادی

افعال سے حاصل ہوگی جس طرح شخصی سعادت کے اس اصول کو نظر انداز کرنا غیر ممکن ہے اسی طرح عام سعادت کے اس اصول کو نظر انداز کرنا غیر ممکن ہوگا لیکن ستم یہ ہے کہ جن افعال کا شمار اعلیٰ معاشرتی خدمات میں ہوتا ہے انہی میں بہت سے افعال عام نفع کے حاصل کرنے کے لئے ایسی تدابیر اختیار کرنا چاہتے ہیں جن کی وجہ سے عام نفع عام یا نفع بننے نہیں پاتا۔

————— ﴿﴾ —————

باب (۱۶)

اخلاقی زندگی میں عمل کا مرتبہ

اخلاقی علم

فلسفہ

عقل و خواہش

اخلاقی افعال اور عقل و فہم | ارادی افعال وہ ہیں جن میں قصد و تجویز اور اس بنا پر ایک حد تک غور و فوض موجود ہو۔ یہی امر ارادی افعال اور عقلی از شعور افعال میں ماہیہ الامتیاز ہے۔ علیٰ ہذا جو افعال کسی موجودہ جذبہ کی پر زور قوت کا نتیجہ ہوتے ہیں، جن کا محرک کوئی جبلت یا ایج ہوتا ہے، جو کسی محتمل الوقوع امر کے خیال کا شرہ نہیں ہونے ان میں اور ارادی افعال میں بھی وہی مذکورہ بالا امر حد فاصل کا کام دیتا ہے۔ غرض پیش بینی اور موازنہ باہمی کے بعد کسی ایسے مقصد کی ترجیح دہی یہ دونوں چیزیں نتیجہ ہیں فہم کے استعمال کا جو ہر ارادی فعل کی تہ میں موجود ہوتا ہے مگر افعال میں ہنسہ کا استعمال کوئی معمولی بات نہیں یہ ایک ایسا بلند پایہ منصب ہے جس کے فرائض کی انجام دہی وقت طلب اور جس کا دائرہ اثر وسیع ہے۔ بلکہ یہ اپنی دشواری اور وسعت اثر کی وجہ سے اخلاق کی جان سمجھا جاتا ہے ہم اپنے کسی فعل کے جن نتائج کا پیش آنے سے قبل اندازہ کر سکتے ہیں یا اگر کوئی خاص نظام

نہ کیا جائے تو جو نتائج اس فعل سے عموماً پیدا ہوتے ہیں ان دونوں کی نسبت ان اثرات کی تعداد بہت زیادہ ہے جن کا اس فعل سے کوئی نہ کوئی تعلق ہوتا ہے اور جو آسانی نظر نہیں آتے۔ جو میلانات انسان کو کسی فعل کے سرانجام دینے پر آمادہ کرتے ہیں وہی بسا اوقات پردہ بن کے اسکی عقل پر پڑ جاتے ہیں اس واسطے اسکو یہ نظر نہیں آتا کہ میرے فلاں کا فعل خود میری عادت اور دوسروں کی بہبودی پر کیا اثر پڑے گا جن اندرونی محرکات اور بیرونی حالات کی بدولت انسان کے دل میں کسی خاص مقصد اور اس کے ذرائع حصول کا خیال پیدا ہوتا ہے اکثر اہل کی بدولت اس کی فہم کا نقطہ نظر محدود اور جزئی ہو جاتا ہے اس لئے جب نتائج کے متعلق فیصلہ کے لئے ایک معیار کا مطالبہ کیا جاتا ہے تو یہ مطالبہ مطلق فہم نہیں بلکہ ایک خاص قسم فہم کا ہوتا ہے، مختصر یہ کہ حقیقت اخلاقی (یا بجا) افعال وہ ہیں جن میں فہم کا استعمال نمایاں طور پر ایک خاص معنی میں ہوتا ہے یعنی ان میں مقبولیت پائی جاتی ہے، واضح تر الفاظ میں یوں کہو کہ اخلاقی افعال کی صرف یہ خصوصیت نہیں کہ ان پر سرانجام دہی سے پہلے غور کر لیا جاتا ہے یا وہ سرانجام دہی کے وقت 'بجا' معلوم ہوتے ہیں بلکہ جب ان پر انتہائی مبدا مغزی کے ساتھ مسلسل غور کیا جاتا ہے تو وہ اس وقت بھی بجا نظر آتے ہیں۔ کیونکہ مقبول افعال سے مراد ایسے افعال ہیں جن کے صدور کے وقت وہ کام شرائط پیش نظر اور زیر عمل ہوتے ہیں جن کا وجود افعال کے 'بجا' ہونیکے لئے ضروری ہے اسی لئے اس قسم کے افعال میں 'سچ' جبلت میلان عادت 'رائے' یا تعصب (ان میں سے جو موجود ہو اس) کی میانہ روی رہنمائی یا تعین ان خیالات کی بناء پر ہوتی ہے جو خود ان سے الگ اور ان کے دسترس سے خارج ہوتے ہیں۔ جیسا کہ مذکورہ بالا بیان سے اندازہ ہو گیا ہوگا محض مقصد کی تعین اور اس کے ذرائع حصول کا انتخاب نہیں بلکہ پیش نظر مقصد اور اس کے ذرائع کی قدر و قیمت کا صحیح فیصلہ عقل کا امتیازی دائرہ عمل ہے، اس فیصلہ کا شرع اخلاقی علم ہے، اخلاقی علم کا ایہ خمیر

وہ اخلاقی احکام ہیں جو معمولی یا فروعی معاملات کے پیش آتے وقت لگائے جاتے ہیں یہی اخلاقی احکام یا ان کا مجموعہ اخلاقی علم اس باب کا موضوع

یکشت ہے۔
 اخلاقی علم کا حشر ہے۔
 ہمیں اخلاقی علم کیسے حاصل ہوتا ہے؟ کیا قدرت نے انسان میں کوئی ایسی خاص اور جداگانہ قوت ودیعت کی ہے جو اخلاقی علم کا ذریعہ حصول بنتی ہے؟ یا یہی انسان کی معمولی قوت فیصلہ ہے جو اختلاف حالات کے لحاظ سے صورت بدل کے اخلاقی حکم کی شکل میں نمودار ہوتی ہے؟ یہ وہ سوال ہے جس کے پسریہ میں ہم کو اخلاقی علم کے متعلق اصولی سوال کی عام ترین شکل نظر آ رہی ہے۔ جو لوگ اخلاقی علم کو وجدان کا شمرہ قرار دیتے ہیں ان کا مسلک وجدانیت کہلاتا ہے وجدانیت کا ان نظریات سے گہرا تعلق ہے جو درشل کانٹ کے نظریہ اخلاق کی طرح 'قصد و نتیجہ' سے زیادہ انداز خیال پر زور دیتے ہیں۔ وجدانیت کے بالمقابل ایک اور جماعت ہے جو تجربی کہلاتی ہے۔ تجربین کے نزدیک انسان میں قوت فکر ایک ہی ہے البتہ یہ فکری قوت اخلاق میں افعال کے نتائج اور ان نتائج کے موجودہ اغراض کے ساتھ تعلق سے اپنا سر و کار رکھتی ہے۔ وجدانی نقطہ نظر کی تائید دو خاص شکلوں کی وجہ سے کی جاتی ہے مگر یہ دونوں مشکلیں ایسی ہیں گہرے اخلاقی نظریہ کو ان سے دوچار ہونا پڑے گا۔ ان دونوں میں سے ایک کا تعلق عقل و خواہش کے باہمی رشتہ سے ہے اور دوسرے کا شخصی و جمہوری نفع کے علم سے

خواہش اور عقل
 معمولی علم اس روش کی پیروی کرتا ہے جس کی داغ بیل خواہش ڈالتی ہے ہمیں بھوک لگتی ہے تو غذا اور اس کے ذرائع حصول کا خیال آتا ہے۔ دل میں ہم جنسوں کے ساتھ یکجائی کی آرزو پیدا ہوتی ہے تو احباب اور انکی صحبت سے لطف اندوزی کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے دس علیٰ ہذا اب فرض کرو کہ ایک مقصد کسی پر زور خواہش کا مطلوب قرار پایا تو اس صورت میں اس خواہش کی تشفی کے علاوہ دیگر خیالات نظر سے

اجمل ہو جائیگے لیکن جیسا ہم کو ابھی معلوم ہو چکا ہے عقل کا یہ کام ہے کہ وہ تمام متعلقہ امور پر ایک ایسی نظر ڈالے جو عام، وسیع، موجود فی الخارج اشیاء کے مطالبہ پر مبنی اور جذبات سے محرا ہو۔ اسی فرض کی انجام دہی میں خواہش سنگ راہ ہوگی۔ ایسی حالت میں اگر کوئی ایسا شعبہ عقل نہ ہو جو خواہش کی ماتحتی سے آزاد رہ کے کام کر سکے تو (و جدائیں کے خیال میں) یہ فرض کرنا کہ خواہش کی اصلاح اور روک تھام کے لئے کوئی مفقول اصول ہائے آسٹیک کا حاکم کے مراد ہوگا۔

شخصی اور جمہوری فوائد | فوائد کی دو قسمیں ہیں۔ ایک شخصی دوسری جمہوری ان دونوں میں سے وسیع الاثر اور دیرپا جمہوری فوائد ہیں۔ جمہوری فوائد کی اس خصوصیت کو پیش نظر رکھ کے اخلاقی علم کے لئے ایک جداگانہ شعبہ عقل کی ضرورت پر زور دیا جاتا ہے۔ اگر اخلاقی علم کے لئے کوئی آزاد شعبہ عقل نہ ہو تو وہ لامحالہ شخصی خواہش کے ماتحت ہوگا۔ اس لئے یادہ جمہوری نقطہ نظر اختیار نہ کر سکیا یا اگر کر سکا تو اس نیت سے کہ ذاتی فوائد کے حصول میں سہولت ہو مگر اس سے قطع نظر کہ نیک بعد بھی اخلاقی علم کے لئے جداگانہ شعبہ عقل کی ضرورت باقی رہتی ہے اخلاقی احکام میں فطری عظمت اور حقیقی استناد کا پہلو اس وقت پیدا ہو سکتا ہے جب ان کا سرچشمہ معنی اخلاقی علم کا ذریعہ حصول ذاتی خواہشات، عادات اور مفاسد کی ماتحتی سے آزاد ہو کیونکہ اخلاقی احکام کے باعظمت و قابل استناد ہونے کے لئے صاحب احکام کے نقطہ نظر کا بلند، عالمگیر اور بے لوث ہونا ضروری ہے لیکن جیسا ہم آئندہ ثابت کرنے کی کوشش کریں گے یہ خیال اس غلط فہمی کا نتیجہ ہے جس کی بنا پر لذت کو خواہش کا مطلوب قرار دیا جاتا ہے اور محرک و مقصد کی یا ابھی تعلق کی غلط نوعیت فرض کی جاتی ہے اس غلط فہمی کی جب اصلاح ہو جائے گی تو اس وقت اخلاقی علم کے لئے کسی جداگانہ شعبہ عقل کے تسلیم کرنے کی ضرورت باقی نہ رہے گی۔ ہم آئندہ یہ بھی ثابت کرنے کی کوشش کریں گے کہ عام جمہوری نقطہ نظر پر نیجات اور ہمدردانہ جذبات کے شیر و شکر ہو جانے سے حاصل ہو سکتا ہے اس سلسلہ کی ابتداء ہم کانٹ کے خیالات کی توضیح

و تنقید سے کرنا چاہتے ہیں جو آزاد و جداگانہ اخلاقی عقل کی انتہا پسندانہ شکل کا پر جوش علم بردار ہے۔

ف ۲ کانٹ کا نظریہ عقل عملی

خواہش کے فطری مطلوب کے باب میں کانٹ لذتیں کا ہم آہنگ ہے چنانچہ اس کا بھی یہی قول ہے کہ خواہش کا فطری مطلوب لذت ہے۔ جتنی اغراض و مقاصد فطری میلان یا رجحان طبع سے پیدا ہوتے ہیں ان سب کا شمار محبت نفس کے نتائج میں ہے۔ اسی لئے معمولاً ادراک کا صرف اس فیصلہ پر اطلاق ہوتا ہے جو انسان ذاتی مسرت اور اس کے ذرائع کے متعلق صادر کرتا ہے اس بنیاد پر معمولی عقل سرگرمی اور حقیقی اخلاقی سرگرمی میں بنیادی فرق ہے اور اس فرق کا پر تو اخلاقی علم کی نوعیت و فرض کے متعلق مباحث میں نظر آتا ہے۔

(۱) اخلاقی اغراض غیر مشروط، کلی اور واجب التعمیل ہوتے ہیں وہ ایسی چیزیں نہیں جن کو انسان حسب مرضی اختیار یا ترک کر سکے۔ اخلاق کی دنیا ان آخری مقاصد سے آباد ہے جن میں نیک و قائل یا چون و چرا کی گنجائش نہیں لیکن مسعادت کی حالت اسکے برعکس ہے وہ اخلاقی نقطہ و نظر سے ضروری الحصول نہیں اس لئے عقل کو اس میں دخل نہیں البتہ ادراک اس کے متعلق مشورہ دے سکتا ہے مگر اس کے مشورے مشروط ہونگے۔ اگر تم کو سعادت کی آرزو ہے یا تم کو اس طرح یا اس صورت میں سعادت حاصل ہو سکتی ہے تو فلاں فلاں کام کرو۔ غرض ادراک تو صرف ذرائع حصول کی تلاش میں رہتا ہے اور عقل اخلاقی مقاصد کی اشاعت کرتی ہے اس واسطے لا محالہ ان دونوں کی نوعیت بھی مختلف ہونا چاہئے۔

(۲) اخلاق کے مقتضیات مشروط و مقید نہیں بلکہ قطعی ہیں جس طرح سب سے زیادہ دانشمند اور اعلیٰ سے اعلیٰ تعلیم یافتہ کو ان سے واقف ہونا چاہئے

اسی طرح اس شخص کو بھی جو بالکل نا تجربہ کار ہے جس کی بہت سی کم حیثیت ہے جس کے حالات و مواقع بہت ہی محدود ہیں اسی لئے اخلاقی ہدایات کا لہجہ واضح اور غیر مبہم ہونا چاہئے۔ لیکن اس قاعدہ کا استعمال سعادت کے متعلق نہیں ہو سکتا۔ کوئی شخص سعادت کی حقیقت یا ذرائع حصول کو واثوق کے ساتھ بیان نہیں کر سکتا۔ ”کن افعال سے ذی عقل ہستی کی سعادت میں ترقی ہوگی یہ مسئلہ لایحل ہے۔“ چونکہ اخلاقی ہدایات میں قطعیت کا پہلو ہونا چاہئے اس لئے ان کے دریافت کر نیکے لئے کسی خاص شعبہ عقل کا ہونا ضروری ہے۔

(۳) جس طرح اخلاق کے مطالبات رحم نائشنا اور واجب التسلیم ہیں اسی طرح اس کے تقضیات عالمگیر ہیں اس کے قوانین جو کل تھے وہی آج ہیں اور وہی تا ابد رہیں گے۔ علیٰ ہذا جو قانون ایک شخص کے لئے ہوگا وہی دوسرے کے لئے ہوگا۔ لیکن سعادت کی یہ حالت نہیں۔ وقت و کم بلکہ ایک ہی شخص کے حالات کے ساتھ ساتھ اس کا تغیر عالم آشکارا ہے۔ سعادت اس حد تک تغیر پذیر ہے کہ ادراک اس کے حصول کیلئے قواعد بھی وضع نہیں کر سکتا البتہ مشورہ دیتا ہے وہ صرف یہ بتا سکتا ہے کہ چند شرائط کے تحت بالا وسط فلاں طریقہ عمل سے سعادت میں ترقی ہوتی ہے۔ اسکے ساتھ جب ہم یہ امر بھی پیش نظر رکھتے ہیں کہ افراد اور ان کے میلانات میں اختلاف کے باوجود اخلاق کے اوامر و نواہی عالمگیر ہوتے ہیں تو ہمیں یہ بات صاف نظر آتی ہے کہ اخلاق کے لئے ایک ایسے نقطہ نظر کی ضرورت ہے جو عام انفرادی تجربہ پر مبنی مقاصد و تجاویز سے بالاتر ہو۔

کانٹ کا مجوزہ حل | اس بحث کا لب لباب یہ ہے کہ اخلاق کی ضروریات کو صرف ایسی عقل پورا کر سکتی ہے جو تجربہ کی ماتحتی سے آزاد اور جداگانہ ہو۔ جس عقل کے آغاز یا مطلع نظریں تجربہ کا شائبہ بھی ہوگا اس سے محبت نفس کی پو آئے گی۔ ایسی عقل جزئی، عارضی، غیبتی، اور اضافی یا دوسروں کی دست نگر ہوگی۔ لیکن اخلاق کا قانون غیر تنقید، لابدی اور

عالمگیر ہے اس لئے ہمیں انسان کی اخلاقی ہستی کے لحاظ سے ایک ایسا شعبہ عقل تسلیم کرنا چاہئے جو قانون کردار کی شکل میں ظاہر ہو اور اس قانون کردار کو تجربہ، لذت اور الم پر تقدم حاصل ہو۔ بالفاظ دیگر انسان میں ایک توحسی فطرت پائی جاتی ہے (جس کا تعلق جسمانی خواہشات سے ہے) دوسری مثال اخلاقی فطرت پائی جاتی ہے جو اخلاق کے عالمگیر قانون کو واجب التعمیل تسلیم کرتی ہے۔

مذکورہ بالا اہل کی صورتی عقل اور تجربہ کی اس انتہائی تفریق سے ایک اہم مسئلہ پیدا ہوتا ہے۔ پہلے ہم اس مسئلہ کو بیان کرتے ہیں اس کے بعد یہ ثابت کر چکے کہ اس مسئلہ کا مصنوعی اور ناقابل حل ہونا یہی نظریہ کانت کی تردید کے لئے کافی ہے کانت کے نزدیک اخلاقی علم کا ذریعہ حصول اورائی یا محض غیر فطری اور غیر تجربی ہے۔ وہ بالتصریح اعلان کرتا ہے کہ جو عقل تجربہ اور خواہش سے بالکل بے تعلق ہوگی وہ خالص صورتی (کانت صنفیٹ ص ۳۳ و صفحہ ۱۱۲) یعنی بے نتیجہ ہوگی۔ اس سے یہ معلوم ہو سکیگا کہ فلاں فلاں نیک افعال انجام دینا چاہئیں وہ یہ نہ کہہ سکیں کہ انسان کو مثلاً جفا کش، محتاط، فیاض ہونا چاہئے یا ان ان حالات میں اس قسم کے آدمی کو اتنی رقم دینا یا نہ دینا چاہئے۔ اس کی تلقین کا حاصل یہ ہوگا کہ اخلاق کا کردار و مدار عقل پر ہے اس لئے انسان کو قانون عقل کی پابندی کرنا چاہئے۔ لیکن کانت کے اصول کے مطابق تو قانون عقل صرف یہ کہیگا کہ عقل شے وضع کردہ قانون کی پابندی کی جائے۔ اس لئے خواہ مخواہ یہ سوال پیدا ہوگا کہ وہ عقل کا وضع کردہ قانون کیا ہے جس کا نتیجہ انسان پر واجب ہے، اس سوال کا جواب قاعدہ کی رو سے یہ ہو سکتا ہے کہ انسان کو قانون عقل کی پابندی کرنا چاہئے۔ مگر اس طرح کے سوال و جواب سے تو لا حاصل سرگردانی کے سوا اور کوئی نتیجہ نہ نکلیگا۔ آخر ہمیں یہ کیسے معلوم ہوگا کہ فلاں فلاں نیک کام کرنا چاہئیں؟ اس عقدہ کا حل کانت کے پاس ہے اور اب ہم اسی حل پر غور کرنا چاہتے ہیں۔

کانت کا طریقہ عمل کسی فعل کے بجایا یہاں ہونے کا فیصلہ کانت یوں کرتا ہے کہ

یہ صحیح ہے کہ قانون عقل صوری اور بے نتیجہ ہے (کیونکہ متعین مقاصد تجربی اور تغیر پذیر ہوتے ہیں اس لئے قانون عقل ان کی طرف رہنمائی نہیں کر سکتا) مگر اسکی وجہ یہ ہے کہ وہ عالمگیر ہے اور ہر عالمگیر شے کا یہ قاعدہ ہے کہ وہ تناقض سے بری ہوتی ہے اس بنا پر قانون عقل بھی تناقض سے بری ہوگا اب اگر کسی فعل کے بجایا بجا ہونے کا فیصلہ کرنا ہو تو اس فعل کے بنیادی اصول کو دیکھ کر یہ غور کرنا چاہئے کہ اس اصول کے عالمگیر ہونے کے بعد تناقض لازم آئیگا یا نہیں اگر تناقض لازم آیا تو وہ فعل بے جا ورنہ بجا ہوگا۔ مثلاً

”کیا میں پریشانی کے عالم میں کوئی ایسا وعدہ کروں جس کے پورا کرنا برا راہ نہ ہو؟..... جھوٹا وعدہ اخلاقی فرض کے منافی ہے یا نہیں اس سوال کے حل کرنا سب سے مختصر اور یقینی طریقہ یہ ہے کہ میں اپنے دل سے یہ دریافت کروں کہ اگر میرا یہ اصول (یعنی جھوٹا وعدہ کر کے پریشانی سے نجات حاصل کر لینا) عالمگیر ہو جائے اور میری طرح دوسرے بھی اس پر عمل کرنے لگیں تو مجھے کوئی شکایت ہوگی یا نہیں۔ علیٰ ہذا میں یہ غور کروں کہ آیا میں اپنے دل میں یہ کہہ سکتا ہوں کہ جب مشکلات سے اور کسی طرح مضر نہ ہوں تو لوگوں کو جھوٹا وعدہ کر لینا چاہئے؟ اس وقت مجھے ذاتی طور پر یہ معلوم ہوگا کہ خواہ میں خود غلط بیانی کرنا چاہوں مگر دروغ گوئی کا عالمگیر قانون مجھے گوارا نہیں کیونکہ اس صورت میں وعدہ کوئی شے نہ رہیگا۔ اول تو ایک کو دوسرے کے قول کا اعتبار نہ ہوگا اور کسی نے عجلت میں اعتبار بھی کر لیا تو وہ موقع ملتے ہی ترکی بہ ترکی جواب دینگا“ (کتاب مذکور صفحہ ۱۹)

حاصل یہ کہ اگر خلاف وعدگی کا اصول عالمگیر قانون بن جائے تو اس سے تناقض لازم آئیگا اس لئے حسب قاعدہ مذکورہ یہ اصول کوئی قابل عمل یا معقول اصول نہیں۔ اب اگر گذشتہ بحث کا خلاصہ کسی ایسے کلیہ قاعدہ کی شکل میں نکالنا منظور ہو جو اخلاقی افعال کے معیار کا کام دے سکے تو یوں کہنا چاہئے کہ بدتم جو کام کر دے اس طرح کر کہ گویا تمہارے اس کام کا اصول تمہاری حسب مرضی فطرت کا عام قانون بننے والا ہے“ (کتاب مذکور صفحہ ۱۹)

بظاہر تو کائنات کا یہ طریقہ عمل سادہ ہے۔ جب تک انسان اپنے کسی
 فعل کے مقصد یا محرک کے متعلق یہ خیال کرتا ہے کہ اس کو صرف اسی فعل
 سے سروکار ہے اس کا دوسری چیزوں سے کوئی واسطہ نہیں اس وقت تک
 نہ معقولیت کا وجود ہوتا ہے اور نہ اخلاقی اصول یا قانون کا احساس۔ لیکن
 فرض کرو یہی شخص اپنے متعلق یہ خیال کر لے کہ مجھ میں وہ قوت موجود ہے
 جس کی وجہ سے میرا ہر فعل فطرت کا باضابطہ قانون بن سکتا ہے تو کیا
 اس وقت ایک ذی عقل ہستی کی حیثیت سے وہ اپنے اصول افعال کے
 عالمگیر قانون بننے کو پسند کرے گا؟ کیا وہ ایک معقول پسند ہستی کی حیثیت سے
 اپنے افعال کے اس خمرہ پر اطمینان قلب کیساتھ غور کر سکیگا؟ اگر وہ ایسا کر سکتا
 ہے تو اس کا زیر بحث فعل بجا ہے ورنہ بجا ہے۔
 کوئی تمبیہ آدمی اس تجویز کے عمل اسبق آموز ہونے میں شک نہ کرے گا۔
 اس تجویز سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جب انسان اپنے کردار پر غور کرتے وقت عقل
 (یعنی تقسیم و تجزیہ) سے کام لیتا ہے تو اس کا دامن اس طرفداری سے محفوظ رہتا
 ہے جو خواہشات اور جذبات کے ابتدائی و سطحی مظاہر سے پیدا ہوتی ہے اور
 یوں وہ ایک متحد و مستقل مقصد اپنے پیش نظر رکھ سکتا ہے۔ اگر ہم کسی مجوزہ
 طرز عمل کی حقیقت کا بے کم و کاست اندازہ کرنا چاہتے ہیں تو اس کا ایک بہترین طریقہ
 (گویا ایک طریقہ نہیں) یہ ہے کہ ہم یہ غور کریں کہ آیا ہم اس طریقہ پر ہمیشہ کار بند
 ہوتا پسند کریں گے۔ آیا ہم یہ چاہیں گے کہ وہ سرے بھی اس پر عمل کریں اور اس اصول
 کو پیش نظر رکھ کے ہمارے ساتھ برتاؤ کریں۔ اس طریقہ عمل کے اختیار کرنے سے
 ہم کو پیش نظر مقصد کے ان نتائج پر غور کرنا پڑے گا جن کا دوسروں کی ذات سے
 تعلق ہو گا اس سے ہمیں یہ اندازہ ہو گا کہ ان نتائج کی قدر دانی کس قدر خطرناک
 ہے جو ہمارے عارضی خیال یا ذاتی فوائد کے تنگ نظر تصور کو سب سے زیادہ
 پسند آتے ہیں۔ مختصر یہ کہ جب ہم کسی مقصد کی تقسیم کرینگے تو ہمیں اس کی عام حیثیت
 صاف نظر آئے گی۔ لیکن اس طریقہ عمل کا سرچشمہ صرف قانون اخلاق بلا لحاظ
 مقاصد نہیں (جیسا کائنات کا خیال ہے) بلکہ خود مقاصد اس طریقہ عمل کا سرچشمہ ہیں

البتہ شرط یہ ہے کہ ان مقاصد پر ہر پہلو سے کافی غور کر لیا جائے اور وہ اس قسم کے غور و فحوص کے بعد بھی ہمیشہ پسندیدگی کے لائق نظر آئیں۔ غرض یہ مقاصد ہی کا امکان میسر ہے جس سے کائنات کام لینا چاہتا ہے یہی نتیجہ مندرجہ ذیل مثالوں سے نکلتا ہے جو خود کائنات نے دی ہیں۔

(۱) ایک شخص کو مایوسی کی حالت میں خودکشی کا خیال آتا ہے۔ اب وہ یہ دریافت کرنا چاہتا ہے کہ آیا میرا یہ اصول عمل فطرت کا عالمگیر قانون بن سکتا ہے۔ اس سوال پر غور کرتے ہی ہم کو یہ نظر آتا ہے کہ عالم میں کوئی ایسا نظام فطرت نہیں ہو سکتا جس کی رو سے وہی جذبہ (مثلاً یہاں خود دوستی) فکائے حیات کا سبب ہو جسے اپنی اصل فطرت کے لحاظ سے بقائے حیات کا سبب ہونا چاہیے کیونکہ اس صورت میں تناقض لازم آئیگا۔

(۲) ایک شخص میں قدرت نے بعض قوتیں ودیعت کی ہیں لیکن وہ لہو و لعب کے شوق یا کالہی کی وجہ سے ان قوتوں کو نشوونما نہیں دیتا۔ اب اگر وہ اس اصول کا عام استعمال کرنا چاہیگا تو اسے یہ نظر آئیگا کہ اگر اس اصول پر کاربند ہونے کے بعد بھی نظام فطرت قائم رہے گا (جس میں ہر شخص کی زندگی لہو و لعب اور کالہی کی نذر ہوگی) لیکن اس کا دل یہ نہ مانےگا کہ اس قسم کا نظام فطرت بین کل الوجود عالم وجود میں آئے۔ ایک ذی عقل آہستی کی حیثیت سے یقیناً اس کا دل یہ چاہیگا کہ مختلف قوائے انسانی کی پرداخت کی جائے کیونکہ ان سے ہر طرح کے کام نکل سکتے ہیں۔

(۳) ایک خوش حال کسی مصیبت زدہ کو دیکھتا ہے لیکن اس کی حالت پر توجہ کرنے کو جی نہیں چاہتا اس لئے دل میں یہ کہتا ہے کہ میں کیوں اس کا خیال کروں مجھے اس سے واسطہ نہ ہے۔ یہ اصول ایسا ہے جس سے باوجود نوع انسانی باقی رہ سکتی ہے بلکہ ممکن ہے ایک حد تک ترقی کرتی رہے لیکن باری ہم کوئی یہ نہ چاہیگا کہ یہ اصول فطرت کا عام قانون بن جائے۔ ورنہ تناقض لازم آئیگا کیونکہ جو شخص اس قسم کی خواہش کریگا اسی کو ایسے مواقع پیش آئیں گے جب اس کے لئے دوسروں کی امداد و امداد ناگزیر ہوگی۔ اس لئے اگر وہ یہ چاہیگا

کہ خود غرضانہ بے اعتنائی فطرت کا عام قانون بن جائے تو اسے اپنی ضرورت کیوقت اپنی اس خواہش کی مخالفت کرنا پڑے گی۔

اجتماعی اور عقلی فوائد کا ان مثالوں سے یہ امر صاف معلوم ہوتا ہے کہ کسی فعل کی برائی کے انکشاف کے لئے کانٹ جس تناقض سے واقعی کام لینا چاہتا ہے اسکا سرچشمہ وہ تضاد و برہمی ہے جو افراد کے مختلف مقاصد میں پیدا ہوتی ہے، کانٹ کو اس امر پر خاص طور سے اصرار ہے کہ افعال کی اجتماعی حیثیت اس تعلق سے واضح ہوتی ہے جو افعال کو جماعت کے عام افراد سے ہوتا ہے۔ انسان زندگی کا جو وسیع سے وسیع نقشہ بنا سکتا ہے اس میں اگر کسی مقصد کو بلا تضاد و جگہ ل سکتی ہے تو ایسا مقصد بجا کہلانے کا مستحق ہے۔ جس نظام فطرت یا اصول کردار کی رو سے زندگی کی محبت ہی اس کی برابری کا سبب ہے اس میں یقیناً تناقض موجود ہے اگر کسی اصول زندگی میں نہ ہو ورنہ اور تن آسانی کے تمام میلانات کو شامل کر لیا گیا تو ایسا اصول زندگی اس نقشہ حیات کے منافی ہوگا جس میں دیگر میلانات (مثلاً طبعی علوم، فن، موسیقی، لطف دوستی یا تاجرانہ کامیابی سے دیسی) بھی پیش نظر رکھے گئے ہونگے۔ جبکہ انسانی زندگی کی اقدا ایسی ہے کہ اس کے بقائے لئے ہر شخص دوسرے کا دست نگر ہے تو اس زندگی میں انتہائی بے رحمی و سنگدلی پھیل کرنے سے لامحالہ تناقض لازم آئے گا۔ اب یہ عقل کا کام ہے کہ وہ ہمیں ایسے وسیع نقطہ نظر تک پہنچا دے جہاں سے دیکھ کے ہم یہ معلوم کر سکیں کہ پیش نظر افعال کے تنازع میں اس قسم کا تناقض یا عدم تطابق ہے یا نہیں جہاں کھڑے ہو سیکے بعد ہم کو اصول تناقض کی منطقی توسیع سے ہمیں بلکہ تحلیل اور حافطہ کی مدد سے یہ محسوس ہو کہ افعال فرد افراد ایک ایسے سلسلہ حیات کا جزو ہیں جس کا ہر حلقہ دوسرے سے دست و گریبان ہے، جہاں بہنے کے بعد ہم کو یہ بیانات محسوس ہونے لگے کہ اس عالم میں کوئی فعل، کوئی فرد، کسی شخص کی تشفی، مستقل بالذات اور دوسروں سے بالکل بے تعلق نہیں، بلکہ اس کائنات کا ہر فرد تاثیر و تاثر کی مستحکم زنجیر میں جکڑا ہوا ہے۔ اسلئے

ہم جس نتیجہ پر پہنچے ہیں وہ یہ ہے کہ قانون عقل کی رو سے بجا افعال وہ ہیں جن میں اور انسان کی استعدادات و خواہشات میں توافق ہو اور جو ان استعدادات و خواہشات کو وسعت دیکے ایک متعامل مجموعہ کے قالب میں ڈھال سکیں۔ کانٹ اور اجتماعی فوائد | لیکن یہ مذکورہ بالا اصول ترقی کی آخری منزل نہیں۔ کانٹ ابھی اسے اور نشوونما دیتا ہے جس کی بدولت وہ مخالف بڑی

حد تک رفع ہو جاتا ہے جو بظاہر کانٹ کی مجرد عقلیت اور لذتیں کے اجتماعی معیار میں نظر آتا ہے۔ کانٹ کے نزدیک عقل یا اخلاقی ارادہ کی غایت خود اس کی ذات ہے۔ اس لئے ہر ذی عقل شخص ہمیشہ آلہ عمل نہیں بلکہ مقصود بالذات ہوتا ہے، چنانچہ جب وہ لفظ شخص استعمال کرتا ہے تو اسکی یہی مراد ہوتی ہے، لیکن چونکہ نوع انسانی کا ہر معمولی فرد ایک ذی عقل شخص ہے اس بنا پر کانٹ کو اپنے اصول اخلاق میں ایک اور کلیہ کا اضافہ کرنا پڑتا ہے اس کا یہ قول ہے کہ اگر تم بااخلاق بننا چاہتے ہو تو وہ اپنا طرز عمل ایسا رکھو کہ گویا تمھارے نزدیک انسانیت خواہ وہ تمھارے پردہ میں نمودار ہو یا دوسرے شخص آلہ عمل نہیں بلکہ مقصود بالذات ہے، جو خود کشی کا خیال کرتا ہے وہ ”شخص“ (یعنی خاص) کو زندگی کے قابل برداشت حالت میں قائم رکھنے کا ذریعہ قرار دیتا ہے۔ وہی دوسروں سے جھوٹا وعدہ کر گیا جو انہیں اپنے استفادہ کا ذریعہ خیال کر گیا۔ اسی پر باقی مثالوں کو بھی ہم قیاس کر سکتے ہیں۔ غرض چونکہ تمام افراد یکساں مقصود بالذات ہیں اور طرز عمل میں سب کا یکساں لحاظ ہونا چاہئے اس لئے ہم یہ کہہ سکتے ہیں ایک عالم غایات، یعنی ایک عام قانون کی ماتحتی میں مختلف ذی عقل ہستیوں کا ایک نظام کی شکل میں اتحاد یہی ایک ایسا معیار ہے جس کو پیش نظر رکھنے کے ہم افعال کے بجا دیکھا ہونے کا فیصلہ کر سکتے ہیں۔

اس میں شک نہیں کہ یہ مقدمات ایک حد تک ضروری ہیں اس لئے ان میں ابہام یا اجاتا ہے، لیکن انکے مفہوم کی تیسین کرتے ہی ان سے یہ صاف تر شرح ہوتا ہے کہ نیک افعال وہی ہو سکتے ہیں جن میں اپنی اور دوسرے کی

یہودی یکساں ملحوظ خاطر ہو بالفاظ دیگر بجا کا اطلاق اسی کام پر ہو سکتا ہے جس میں مختلف اشخاص کی متعارض اغراض و مقاصد کو تا بہ امکان مشترک اغراض و مقاصد کے مجموعہ کی شکل میں منتقل کرنے کی کوشش کی گئی ہو۔ اس مشترک کی رو سے کانٹ کے اصول اور منتقم اور مل کے اصول میں خیال کے بجائے طریقہ تعبیر کا فرق ہے۔ ان تینوں اصولوں میں ہمارے اسی خیال کا اعادہ کیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ نیکی ان افعال کا نام ہے جنکی وجہ سے ہر شخص کے قوی رونما کارآمد اور بکرات و مرآت مستعمل ہوتے ہیں۔

نظریہ کانٹ اور کامل | لیکن مشترک فائدہ جو عالم غایات کے نام سے جماعت
تناقض | افراد کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے اگر یہی وہ شے ہے جسکو
پیش نظر رکھنے خواہشات کے نتائج کو عقل کے معیار سے

جانچنا چاہیے تو پھر کانٹ کے نظریہ عقل اولیٰ کا خاتمہ ہے کانٹ کی یہ فرمائش ہے کہ ہر خواہش کے نتائج میں تبسم پیدا کرنا چاہیے تاکہ ان نتائج کے عالمگیر قانون بننے سے متعلق رائے قائم کی جاسکے۔ لیکن اس سے تو از روئے منطق تناقض لازم آئے گا کیونکہ خود کانٹ کے حسب اصول (چونکہ خواہش ایک شخصی امر اور محبت نفسی کی شکل ہے اس لئے) اس کی تبسم ناممکن ہے گویا جس ناممکن امر (بزرگم کانٹ کیونکہ شخصی سعادت خواہش کا مطلوب ہے) سے بچنے کے لئے کانٹ نے ایک اولیٰ اور ماورائی عقل تسلیم کی تھی اب اسی امر سے وہ کشف حقیقت کا کام لینا چاہتا ہے۔ اس سے زیادہ مکمل تناقض تو ذہن میں آجی نہیں سکتا۔ اس کے بالمقابل اگر ہم مطلوب خواہش کے اعمیالی و تجربی حالات اور نتائج کو یکسر نظر انداز کر دیں تو پھر کوئی ایسا محرک نہیں جس کی تبسم نہ ہو سکتی ہو۔ شوخ چشی، آوارگی یا سرقہ کے محرکات پر ہمیشہ عمل کرنے سے کون صوری تناقض لازم آئے گا؟ از روئے منطق کانٹ کے طریقہ عمل کا تو صرف اتنا اقتضا ہے کہ اگر ہمیشہ یکساں حالات میں ایک ہی محرک کی پیروی کرنا چاہئے۔ گویا اس کی نصیحت یہ ہے کہ اپنے ارادہ میں بددیانتی، ناپائیداری اور غرور کا پہلو ہمیشہ قائم رکھو۔ برے محرکات پر پابندی

کے ساتھ عمل کرتے رہو۔ یہی تمھارے نیکوں میں شمار ہونے کے لئے کافی ہے۔ بیشک دنیا میں برسے سے بڑا آدمی بھی ہمیشہ اور ہر حالت میں برکائے نیتا لیکن اسکا تعلق محض ضروری و منطقی عدم تطابق سے نہیں۔ بلکہ یہ نتیجہ ہے اس تضاد کا جو مختلف خواہشات اور گونا گوں مطلوبات میں پایا جاتا ہے اور جس کی وجہ سے انسان کو یہ محسوس ہوتا ہے کہ اسے کبھی نہ کبھی انصاف و مہربانی سے بھی پیش آنے کی خواہش کرنا چاہیئے۔

اجتماعی نقطہ نظر اور کائنات در حقیقت جس امر پر اصرار کرنا چاہتا ہے اس کی تین خواہشات کی تنظیم یہ خیال مضمر ہے کہ ہر خواہش پر اس قسم کی نظر ثانی ہونا چاہئے جو انسان کا ہے یا ہے۔ یہ خیالی ہیں اگر گزرتا ہے اور جسکی وجہ سے اس کی خواہش اس کے تمام مقاصد کا خالی از تراقص نظر میں آسکتی ہے اس کا یہ مطالبہ ہے کہ کسی خواہش کو اس وقت تک کافی محرک نہ تسلیم کرنا چاہئے جب تک یہ خواہش کسی ایسے نتیجہ کی خواہش نہ بن جائے جو ان نتائج کے پہلو پہلو رہ سکتا ہو جن کا فاعل کے تمام میلانات و استعدادات سے تعلق ہے وہ ہمیں یہ بھی بتانا ہے کہ یہ شرط اسی وقت پوری ہو سکے گی جب پیش نظر فائدہ اجتماعی فائدہ ہوگا۔ یہ خیال اس مسئلہ کی طرف رہنمائی کرتا ہے جس پر اب ہمیں غور کرنا ہے۔ وہ کونسا طریقہ عمل ہے جس کی وساطت سے ہم خواہشات، تمناویز، طریقہ ہائے کار اور نقشہ ہائے عمل کی قدر و قیمت کا فیصلہ کرتے ہیں، تاکہ مشترک فائدہ اور اجتماعی سعادت بھی وہ نقطہ نظر ہے جہاں سے کھڑے ہو کر ہم کو ایک عام نگاہ ڈالنا چاہئے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ یہ نقطہ نظر کیسے ایک کارگر طریقہ عمل بن سکتا ہے۔

(۱۳)

اخلاقی احساسی وجدانیت

اس وقت تک ہم جن نتائج تک پہنچ سکے ہیں وہ یہ ہیں (۱) عقل کی ہر

ہم اعیان مقاصد میں تمہیں پیدا کرتے ہیں۔ ایسے مقاصد پیش نظر رکھتے ہیں جو باہم متوافق ہوتے ہیں، جو ایک دوسرے کے بار بار ظہور میں معین ہوتے ہیں جن میں قوت و تسلسل موجود اور ضعف و تفرق مفقود ہوتی ہے (۲) اجتماعی مقاصد ہی ایسے مقاصد ہیں جو بالآخر معقول ثابت ہوتے ہیں کیونکہ انہیں کی وجہ سے ہم اپنے افعال کو ایک متوافق مجموعہ کی شکل میں منتظم کر سکتے ہیں۔ اب ہم یہ دیکھنا چاہتے ہیں کہ جب ان نتائج پر بالتفصیل عمل کیا جائیگا تو انکی کیا حالت ہوگی؟ کسی زیر بحث صورت حال میں یہ نتائج 'معقول' یا 'سجا' کی تعین کیسے کریں گے؟ لیکن اس سوال پر غور کرنے کے لئے ہم وجدانیت کی اس شکل پر غور کریں گے جسے تاریخی حیثیت سے نظریہ کائنات پر تقدم حاصل ہے۔ وجدانیت کی یہ شکل اس امر پر زور دیتی ہے کہ کسی خاص صورت حال کی اخلاقی حیثیت کا اندازہ انسان کو براہ راست اخلاقی علم کے ذریعہ سے ہوتا ہے وہ اخلاقی علم کو اور اک بالو اس سے تشبیہ دیتی ہے جو خاص خاص چیزوں کو بلا واسطہ معلوم کرتا ہے تاہم اسکا باصرہ یہ قول ہے کہ جس طرح اشیاء کے اور اک کے لئے ایک جداگانہ قوت ہے اسی طرح افعال کی اخلاقی قدر و قیمت کے اندازہ کرنے کے لئے ایک مستقل شعبہ عقل ہے۔ آئندہ بحث کا مقصد اس تعلق کی توضیح ہے جو فوری قدر شناسی اور بالارادہ غور و خوض میں پایا جاتا ہے۔ اس تعلق کی توضیح سے یہ بحث ذہن نشین ہو جائیگا کہ معقول نقطہ نظر یعنی مشترک فائدہ کا خیال اسی وقت موثر ہوگا جب کہ انداز خیال اور جذبات میں جماعت کا رنگ موجود ہوگا۔

اخلاقی حس | زیر بحث نظریہ کے رو سے نیکی ایک ایسی فطری و مستقل صفت ہے جو خاص خاص افعال میں پائی جاتی ہے اور

اس صفت کا لوگوں کو علم و اعتراف ہے جس طرح سفید شے کی سفیدی بلند آواز کی بلندی سمیت جسم کی سختی سے لوگ واقف ہوتے ہیں اسی طرح نیکی افعال کی نیکی سے باخبر ہوتے ہیں۔ ان تمام صورتوں میں واقعہ اور صفت میں ایسی فطری قرینہ وابستگی موجود ہے کہ ایک کے بغیر دوسرے کا خیال

بیدار عقل ہے اخلاقی فیصلہ کے متعلق وجدانیت کی تو یہ رائے ہے لیکن افادہ کے نزدیک افعال کی اخلاقی حیثیت غیر فطری غیر مستقل اور کم و بیش نتائج سے مستعار ہے۔ اس بنا پر ظاہر ہے کہ ان دونوں نظریوں میں بعد المشیقین ہے یہ صحیح ہے کہ وجدانیت کی بعض شکلوں کی رو سے اخلاقی حیثیت کا تعلق عام اصول یا اقسام نتائج سے ہے لیکن بیش نظر عقل کے اصول پر ہر فرد فصل کی اخلاقی حیثیت خود قانون اخلاق سے بھی مستعار نہیں بلکہ محرک فعل کا ایک مستقل اور غیر متنازع جزو ہے۔ چونکہ وجدانیت کی یہ شکل افعال کی موجودہ اخلاقی حیثیت کے براہ راست ادراک پر اصرار کرتی ہے اس لئے ادراک حسی کے قیاس پر اسے نظریہ جس اخلاقی کہتے ہیں۔

اس نظریہ پر اعتراضات ایسی وجدانیت کی انتہائی شکل ہے اس شکل پر جب قدر اعتراضات وارد ہوتے ہیں ان کو دو سلسلوں میں سلسل کیا جاسکتا ہے (۱) اس امر کا کوئی ثبوت موجود نہیں کہ تمام افعال میں نیکی یا بدی کی یہ مستقل اور بدیہی صفت براہ راست موجود ہے بلکہ اس امر کا بہت زیادہ ثبوت موجود ہے کہ یہ صفت جو افعال میں نظر آتی ہے اسکا سراغ علی العموم گزشتہ تعلیم، اصلاح، سرزنش یا تجربہ میں ملتا ہے۔

(۲) (۱) بلا واسطہ ان پختہ سال اشخاص کے افعال میں اخلاقی رنگ پیدا ہوتا ہے جو اپنی زندگی عمدہ اخلاقی ماحول میں بسر کرتے ہیں اس لئے انھیں نہ غور و خوض کی ضرورت ہے اور نہ بار بار عام اخلاقی اصول سے کام لینے کی۔ لیکن بایں ہمہ جو اخلاقی خصائص وجدان کی مدد سے نظر آتے ہیں وہ غلطی کے احتمال سے ہمراہ نہیں۔ یہ بالکل ممکن ہے کہ ایک فعل اس کے فاعل کو بحیرہ سمجھا معلوم ہو لیکن فی الواقع وہ از سر تا پایہا ہو اس لئے وجدانی غلطیوں کی گرفت و اصلاح یہی شعوری فکر و استدلال کا اصلی قرض ہے۔

براہ راست ادراک غیر متحصیاتی تحقیقات کے بعد یہ امر تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ حین بالغ اشخاص کو مناسب حال اخلاقی ماحول مل جاتا ہے ان کے افعال و محرکات کے بڑے حصہ میں نیکی، بدی یا دونوں سے

اور عادت

بے تعلقی براہ راست اور فطرتاً موجود ہوتی ہے، ایسے لوگوں کے لئے چوری کا خیال کرنا گویا برائی کا خیال کرنا ہے۔ کسی گزشتہ یا آئندہ نوازش کا تصور نیکی کے تصور کے مرادف ہے۔ ڈاک لٹے جانے کا ارادہ ایک ایسے فعل کا ارادہ ہے جسے نیکی و بدی سے کوئی سروکار نہیں۔ معمولاً جب انسان کو کسی فعل کا متعین طور پر خیال آتا ہے تو وہ شاذ و نادر اس امر کے لئے کرنے میں وقت صرف کرتا ہے کہ آیا یہ فعل بجا ہے یا بجا اس لئے جہاں تک اخلاقی زندگی کے واقعات کا تعلق ہے نظریہ نفس اخلاقی کا بیان صحیح معلوم ہوتا ہے۔ لیکن جب اس بنا پر یہ نتیجہ اخذ کیا جاتا ہے کہ نیکی یا بدی افعال کا فطری و مستقل خاصہ ہے تو علم النفس کے مشہور و معروف اصول کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے کہ ہم جب کسی شے کا ادراک کرتے ہیں، جب اسکی شناخت کرتے ہیں تو اسوقت گزشتہ تجربہ کا سرمایہ موجود ہوتا ہے جو نئے تجربہ میں کام آتا ہے کہ جسے تک سبز کر سہی، دودھ کے گتے کو دیکھتے ہی پہچان لیتے ہیں اس میں نہ تحلیل ہوتی ہے اور نہ شعوری تشریح۔ معمولی حالات میں بہت 'سافت' اور قد کا اندازہ اسی وثوق و سہولت کے ساتھ ہوتا ہے لیکن اس سے پہلے وہ وقت گزر چکا ہے جب ان امور کی تعلیم حاصل کی جاتی ہے، جب ان اشیاء کا بال شعور تجربہ کیا جاتا ہے جس کے لئے تشریح ضروری ہوتی ہے، علاوہ برائیاں اس قسم کے اور اکات باصوم و سہول کی رہنمائی میں حاصل ہوتے ہیں۔ چنانچہ گوناگوں جذبات کی مدد سے اخلاقی تعلیمات کو نقش جہر بنانے کے لئے سخت سے سخت تکلیفیں برداشت کی جاتی ہیں۔ مختلف قوموں اور نسلوں کے علم الا انسانی و تاریخی حالات بھی یہی داستان بیان کرتے ہیں۔ جو افعال کبھی اخلاقی اعتباراً سے ناپسندیدہ محض ہوتے ہیں۔ انہی میں حالات یا زمانہ کے اختلاف بلکہ بعض اوقات مزاج و پوچ اسباب سے مختلف اخلاقی کیفیتیں پیدا ہو جاتی ہیں۔ ایک ہی فعل ایک جگہ جرم مطلق اور دوسری جگہ کارنامہ جو افریدی سمجھا جاتا ہے۔ چونکہ افعال کی اخلاقی کیفیت فطری نہیں بلکہ انسانی ہے اسلئے یہ نتیجہ اخذ کرنا تو محالہ آئینہ ہے کہ یہ اخلاقی حیثیت ایک غیر واقعی شے ہے مگر اسی تبدیلی شوق و

واقعہ سے یہ امر ثابت ہوتا ہے کہ اخلاق میں کوئی ایسی حد قائم نہیں کیجا سکتی جہاں پہنچنے پر نشوونما کا سلسلہ ختم ہو جائے، جس کے متعلق یہ کہا جاسکے کہ اس کے بعد جو کچھ ہے وہ صرف نیکی یا صرف بدی میں شامل ہے جس حد تک پہنچ جانے کے بعد یہ دونوں ہو جائے کہ آئندہ نہ افعال کے نتائج کا مشاہدہ ہوگا اور نہ موجودہ و جدائی فیصلوں کی اصلاح یا نظر ثانی ہوگی۔

(۲) اس کے علاوہ ہم جن اخلاقی امور کو بلا نظر و فکر فوراً دریافت کر لیتے ہیں انہیں صرف معمولی حالات میں دریافت کر لیتے ہیں اخلاق کی دنیا میں کوئی ایسی شے نہیں جس پر بلوغ کامل کا اطلاق ہو سکے اس عالم میں ہر شخص کم و بیش بچہ ہے اور اخلاقی امتیازات کی تحصیل کر رہا ہے۔ انسان کو اخلاقی امور سے جس قدر زیادہ دلچسپی ہوگی اسی قدر اس میں معصوم صفتی، کشادہ دلی، توفیق پذیری اور اخلاقی بالیدگی کی استعداد زیادہ ہوگی۔ یہ تو صرف سنگدل اور بے اعتدیا کم از کم محض پابند رسوم اشخاص کے نزدیک تمام افعال یا تجاویز اس طرح متعین طور پر صحیح یا غلط ہوتی ہیں کہ ان پر غور و خوض کرنا غیر ضروری ہوتا ہے ہمیشہ نئے مواقع نئے فرائض کی تعلیم دیتے ہیں، مگر اس تعلیم سے وہی لوگ مستفید ہوتے ہیں جنہیں یہ امر تسلیم ہوتا ہے کہ خود ان کے پاس اخلاقی احکام کا کافی ذخیرہ موجود نہیں۔ اس کے علاوہ اور جو رائے قائم کی جائیگی اس سے فکری اخلاق کا خاتمہ ہو جائیگا اور محض پابندی رسوم کی منزل پر واپس آنا پڑیگا۔ انتہائی وجدانیت اور انتہائی قدامت پسندی دونوں بدعات اور بدعات کی پیدا کردہ مشکلات سے ڈرتی ہیں اس لئے دونوں اخلاقی امور میں غور و خوض اور سود و نایاں کے حساب کے ناپسند کرتی ہیں اور اسی لئے دونوں علی الصوم پہلو پہ پہلو کھینچتی ہیں۔

براہ راست اور اکل اسی بحث سے ہمارا دور سرِ اعتراض پیدا ہوتا ہے واقعہ اور معیارِ صحت یہ ہے کہ اخلاقی صفت کا بلا واسطہ وجود نیکی کی براہ راست اور بظاہر قطعی موجودگی یہ صحت کا کافی ثبوت نہیں۔ اس سے زائد سے زائد اتنا ہوتا ہے کہ اگر شک کے اسباب موجود نہیں ہوتے تو

جس صورت حال سے ہم اچھی طرح واقف ہوتے ہیں اس میں صحت کا گمان غالب پیدا ہو جاتا ہے۔ (الف) جاگزیں تعصب سے زیادہ کوئی شے بدیہی ہے اور نہ براہ راست۔ جب کسی رسم یا نظام کے بقا کا سوال پیدا ہوتا ہے اور کسی خاص طبقہ یا متعلقہ مصالح کو اس سوال سے ہمدردی ہوتی ہے تو اس وقت تعصب کی بدولت بدترین اخلاقی فیصلہ شاعر الذات تقدس کے لباس میں نمودار ہوتا ہے (ب) اس سے قطع نظر جو فیصلہ معمولی حالات میں بالکل بجا ہے اگر اسی پر تبدیل شدہ حالات میں اصرار کیا گیا تو ممکن ہے وہ ناموزوں اور اس لئے غلط ثابت ہو۔ زندگی خواہ افراد کی ہو یا اقوام کی ساسل تفسیر کی آماجگاہ ہے۔ اس لئے اگر ان فیصلوں کا دامن نہ چھوڑا گیا جو سابق حالات کے ماتحت کئے گئے تھے تو غلطی کا خطرہ درپیش رہیگا۔ خوب خوب تر کا دشمن ہوتا ہے اصلاح کی ضرورت صرف انہیں خیالات کیلئے نہیں ہوتی جو غلط ہیں بلکہ ان خیالات کے لئے بھی ہوتی ہے جو کبھی صحیح تھے لیکن اب نظر ثانی کے لائق ہیں۔ جب سیاسی اقتصادی اور عملی حالات میں اس سرعت و دصحت سے تبدیل ہو رہی ہو جس کا نمونہ آج کل نظر آ رہا ہے تو ایسی حالت میں بنے بنائے، وجدانی فیصلوں کی نہیں بلکہ گوشہ نشین اخلاقی فیصلوں کی از سر نو ترتیب پر زور دینے کی ضرورت ہوتی ہے۔ اگر تبدیل شدہ حالات کی بنا پر از سر نو تنظیم کی ضرورت ہے تو ایسی صورت میں بالارادہ تحقیقات ناگزیر ہے ورنہ وہ تغیرات پیش آئینگے جو غور و فکر اور صحیح رہنمائی سے محروم ہونگے اس لئے قدرتا شدید ہونگے جنکی وجہ سے ایک طرف تو اخلاق کی بندشیں ضرورت سے زائد ہوسکتی ہو جائیں گی اور دوسری طرف اس کے جواب میں بعض ایسے امور کی پابندی کی جائے گی جنکی تائید معقول دلائل سے نہ ہوسکے گی۔

وجدان و تفکر | لیکن اصل یہ ہے کہ وجدان و تفکر کا مقابلہ ہی غلط ہے یہ دونوں باہم حریف مقابل نہیں بلکہ ایک دوسرے کے متمم ہیں جیسا کہ گزشتہ باب میں ہم کو معلوم ہو چکا ہے۔ آئندہ نتائج کی پیش بینی سے ہمارے دل میں تشفی یا عدم تشفی پسندیدگی یا ناپسندیدگی کا جذبہ پیدا ہوتا ہے (ملاحظہ ہو صفحہ ۲۶۲)

جس طرح یہ خیال غلط ہے کہ ہم دُعا میں تغیرات سے قطع نظر صرف آئندہ لذت و اہم کا اندازہ کرتے ہیں اسی طرح یہ خیال بھی غلط ہے کہ جب ہم اپنے افعال کے متوقع نتائج کو سوچتے ہیں تو انکی قدر و قیمت کا اپنے جذبات کی مدد سے اندازہ نہیں کرتے۔ جو شخص یہ فرض کرتا ہے کہ ہم جب مختلف ممکن الحصول صورتوں کا باہم مقابلہ کرنے بیٹھتے ہیں تو جذبات سے معری ہو کے صرف اپنے نقطہ نظر سے انکے فوائد و نقصانات کا شمار کرتے ہیں اور اس کے بعد حسب قاعدہ تفریق باقی نکالتے ہیں وہ ایک ایسا امر فرض کرتا ہے جس کا نہ آج تک وجود ہوا ہے اور نہ آئندہ ہوگا۔ تفکر کو ایک ایسا تماشہ سمجھنا چاہئے جو بند بھی ہے اور جاری بھی بالفاظ واضح تر یہ ایک تماشہ ہے جو عالم خیال میں ہوتا ہے اس میں ہمارے مختلف افعال حصہ لیتے ہیں اور ہمیں وہ نتائج دکھاتے ہیں جس سے ہمارے مختلف میلانات پیدا ہو سکتے ہیں، جب ہم تخیل کی مدد سے کسی تغیر کو وقوع پذیر ہوتے دیکھتے ہیں تو ہمیں اس کی قدر و قیمت کی نوعیت و مقدار کا براہ راست احساس ہوتا ہے یہ احساس شدت میں تو نہیں لیکن واقعیت میں اس احساس کے برابر ہوتا ہے جو انہی تغیرات کے فی الواقع ظہور اور انکے نتائج کے علم سے پیدا ہوتا ہے۔

تفکر کا فائدہ
جب ہم کسی موجودہ خواہش یا نتیجے کے صحیح مفاد یا مفہوم کا اندازہ کرنا چاہتے ہیں تو یہ غور کرتے ہیں کہ اگر اس پر عمل کیا گیا تھا تو اس کی کیا حالت ہوتی؟ یہ امر حرف بحرف واقعہ ہے کہ ہر خواہش کی اہمیت و مفہوم کی تعیین اس کے نتائج سے ہوتی ہے۔ اب اگر نتائج کو ایک محض دور دست شے قرار دیا گیا اگر انکے تصور سے اطمینان و تکمیل یا بے اطمینانی و عدم تکمیل کا احساس پیدا ہوا تو نتائج پر غور و غوض کا تعلق صرف دماغ سے رہیگا۔ اس کا طرز عمل پر سربراہان پڑے گا حالانکہ واقعہ اس کے برعکس ہے کردار پر غور و غوض کا واقعی تجربہ شاہد ہے کہ متوقع الحصول نتائج کے تصور سے طلب میں پسندیدگی و ناپسندیدگی یا نفرت و رغبت کے جذبات برآئینہ ہوتے ہیں

چنانچہ تصور نتائج کے متن کے ساتھ ساتھ ایک شرح تصنیف ہوتی جاتی ہے جو انہی اخلاقی قدر و قیمت کی تعیین کرتی ہے، یہ عام اصول یا آخری منزل مقصود کا شعور نہیں بلکہ نتائج کی قدر و قیمت کا براہ راست احساس ہے جو افعال کے نیک و بد ہونے کا فیصلہ کرتا ہے یہی وہ صداقت کا ناقابلِ محذوف عنصر ہے جو نظریہ وجدانیت میں پایا جاتا ہے لیکن وجدانیت غلطی سے یہ فرض کرتی ہے کہ یہ اخلاقی قدر و قیمت کا فوری احساس براہ راست تفکر کے نقش قدم پر چلنے کے بجائے خود اسکی جگہ کام کرتا ہے اور یوں اسے اخلاقی نقطہ نظر سے معطل کر دیتا ہے۔ اصل یہ ہے کہ تفکر مختلف روشہائے کردار کی مشق ہے جو انسان عالم خیال میں کرتا ہے، ہم پہلے اپنے ذہن میں کسی نتیجے سے متاثر ہوتے ہیں اسکے بعد ذہن ہی میں کسی مجوزہ نقشہ عمل کی آزمائش کرتے ہیں۔ مختلف منزلوں تک نتیجے کے بعد وہ نتائج رو در رو نظر آتے ہیں جو اس نقشہ عمل سے پیدا ہو سکتے ہیں۔ ان نتائج کی پسندیدگی یا ناپسندیدگی کی بنا پر ہم اصل نتیجے یا پیش نظر نقشہ عمل کے اچھے بُرے ہوئے کا فیصلہ کرتے ہیں۔ اس بنا پر تفکر محض سود و نریاں کا حساب نہیں جو صاحب تفکر کی ذات سے یکسر بے تعلق اور جذبات سے ہمہ تن معری ہو بلکہ عالم خیال کا ایک تماشا ہے جس میں افعال اور اس کے نتائج مشمل ہونے کے علاوہ گھر ہوتے ہیں اسی لئے تفکر میں وجدان اور براہ راست احساس کا عنصر موجود ہوتا ہے۔ تفکر کو ذہنی اور عمل کو خارجی آزمائش کہنا چاہئے (کیونکہ عمل بھی ایک قسم کی آزمائش ہے جس سے کسی فعل کی بنیاد یعنی اس کی تہ میں پوشیدہ خیال کی صحت و عدم صحت کا اندازہ کیا جاتا ہے) خارجی آزمائش کے نتائج تو باقی رہتے ہیں۔ ان کا واپس لینا ممکن نہیں ہوتا لیکن ذہنی آزمائش کے نتائج کی تلافی ہر وقت ہو سکتی ہے علاوہ برائے ذہنی آزمائش میں وقت کم صرف ہوتا ہے چنانچہ تھوڑی دیر میں مختلف تجویزوں کا تجربہ ہو سکتا ہے اس میں ایک فائدہ یہ بھی ہے کہ ان تجویزات کو ہر دو کے کاروائے کا موقع ملتا ہے جو شروع میں نظر سے اوجھل رہتے ہیں۔ چونکہ گونا گوں تجاویز زیرِ غور ہوتی ہیں اس لئے انسان کو مختلف قسم کی اخلاقی قدر و ایمان اور براہ راست احساسات کرنا پڑتے ہیں۔ بہت سے میلانات کے

سرگرم عمل ہونے سے اس استعداد نفس کے ظاہر ہونے کا گمان غالب ہوتا ہے جو مناسب حال اور درکار ہوتی ہے اور جسکی وجہ سے مقبول سعادت کے حاصل ہونے کی توقع ہو سکتی ہے۔ تفکر کی بدولت عمل کی مختلف شاہراہیں متقابل حریفوں یا متضاد شقوں کی حیثیت سے رو در رو کھڑی نظر آتی ہیں اور یوں انجام کی اہمیت لا محالہ بے نقاب ہو جاتی ہے۔

نیک آدمی کا فیصلہ مذکورہ بالا بحث سے اسٹو کے اس خیال کی تشریح ہوتی ہے اور معیار اخلاق کہ جو شخص خود اچھا ہو گا وہی اچھی طرح اس امر کا فیصلہ

کر سکیگا کہ واقعی کون سی شے اچھی ہے اس طرح سے آدمی کو اعلیٰ مقاصد کے تصور سے تشفی اور بڑے نتائج کے خیال سے دشت ہوگی چونکہ اسکی استعدادات ترقی یافتہ اور عادات و میلانات منظم ہو گئے اس لئے کسی مقصد پیش نظر آنے سے اسکے دل میں وہی جذبہ پیدا ہوگا جو اس مقصد کے شایان شان ہوگا۔ بہادر آدمی ان تمام افعال و تمایز سے فوراً متاثر ہوگا جن میں شکلات پر غالب آنے کے لئے صبر و طاقت کی ضرورت ہوگی۔ جسکی طبیعت میں حسن سلوک کا مادہ ہوگا وہ ہر ایسی تجویز پر لبیک کہیگا جس کا دوسروں کی بہبودی سے تعلق ہوگا۔ اس بنا پر اخلاقی حس یا عینکی کی براہ راست قدر دانی کو اخلاق کا معیار قرار دیا جاسکتا ہے دنیا میں شاید ہی کوئی ایسا شخص ہو جسے کردار کے باب میں کسی پیچیدہ سوال کے متعلق شک پیدا ہو اور اسے ان لوگوں کا خیال نہ آئے جنہیں وہ تنہا سمجھتا ہے، وہ یہ نہ سوچے کہ اگر ان لوگوں کو یہ مشکل پیش آتی تو وہ اسے کیونکر حل کرتے۔ وہ اپنے فیصلہ کی رہنمائی میں ان لوگوں کے متوقع طرز عمل سے مدد نہ لے یا کم از کم اس کے دل میں یہ سوال نہ پیدا ہو کہ اگر میں نے فلاں کام کیا تو یہ لوگ میرے متعلق کیا رائے قائم کریں گے۔ یہ قبیح ہے کہ اس طرح انسان کو وہ اخلاقی معیار حاصل نہیں ہو سکتا جسکی بنیاد خود اس کے فیصلہ پر ہوتی ہے، اس طرح اس صورت حال کی اخلاقی حیثیت کی صحیح تعین نہیں ہو سکتی جو خود اسے درپیش ہوگی تاہم اس اندازہ کی بدولت اسکی قوت فیصلہ خود غرضانہ طرز فہاری کی بندش سے آزاد ہو جاتی ہے اور پیش نظر صورت حال کی تشریح و قدح و ثناء

میں تحلیل باسانی نسبت زیادہ آزادی کے ساتھ کام کر سکتا ہے۔

ف عام قواعد کی حیثیت

اخلاق کے متعلق بعض ایسے قواعد بھی ہیں جو نہ کاتھ کے قانون عقل کی طرح عام ہیں اور نہ جزئی واقعات کے فیصلوں کی طرح خاص ہیں، ان قواعد کا دائرہ انفرادی افعال کے بہ نسبت وسیع اور اخلاق کے اصل الاصول کے لحاظ سے تنگ ہے۔ عقلی نقطہ نظر سے ان قواعد کی اصل حیثیت اور فرض کیا ہے؟ اس سوال کے جواب میں وجدانیت و تجربیت دونوں سے کام لینا پڑے گا اس موقع پر ہمیں جس عقدہ کو حل کرنا پڑے گا وہ یہ ہے کہ خاص قاعدہ کو ایک طرف عام اصول اور دوسری طرف جزئی واقعہ سے کیا تعلق ہوتا ہے۔ کوئی قاعدہ جس قدر زیادہ عام جیقدر زیادہ مجرد و عقلی ہوگا اسی قدر کم قابل استعمال ہوگا۔ اسکے بالمقابل جو قاعدہ جس قدر زیادہ محدود و معین ہوگا اسی قدر زیادہ انفرادی افعال کے تمام و کمال نشوونما یا انکی آزادی و فطری زیبائی کے لئے نقصان رسان ہوگا۔ اس لئے آئندہ تحلیل میں صرف ان شرائط کے دریافت کرنے کی کوشش کی جائے گی جنکی ماتحتی میں قواعد عقلی بھی ہو سکتے ہیں اور ان سے متعین مدد بھی مل سکتی ہے۔

وجدانیت اور اخلاقی کم از کم افادیت کا یہ خیال ہے کہ اخلاقی قواعد کردار کے ان حالات مشکلات کا حل

افادیت کی رو سے قواعد اور فیصلہ طلب صورت و واقعہ میں مماثلت ہونا چاہئے۔ لیکن اگر اخلاقی قواعد واقعی حالات پر غور و خوض کا نتیجہ نہ ہوں اگر وہ صرف اس میلگوں آسمان سے انسان پر نازل ہوں تو ان کا فیصلہ طلب افعال سے فرداً فرداً محض صوری و بیرونی تعلق ہوگا۔ مثلاً ایک شخص اس امر کا

قائل ہے کہ اصول دین امتداری بذات خود کسی خاص شعبہ عقل کی مدد سے انسان کو معلوم ہوا ہے اور اس کا گزشتہ واقعات کے تجربہ یا آئینہ حالات کی پیش بینی سے کوئی تعلق نہیں۔ اب اگر اس اصول کا استعمال کرنا چاہیگا تو کیسے کریگا؟ اسے یہ کیسے معلوم ہوگا کہ پیش نظر صورت حال اس اصول کے استعمال کے لئے بالکل موزوں ہے یا فرض اس نے یہ سوال کیسے حل بھی کر لیا تو اسے یہ کیسے معلوم ہوگا کہ اصول پر کاربند ہونے کے لئے فلاں طریقہ عمل اختیار کرنا چاہئے کیونکہ قاعدہ کا عام طور پر اسی وقت استعمال ہو سکتا ہے جب اس میں ماہ الامتیا زجریٰ حالات نظر انداز کر دے گئے ہوں اور صرف چند مشترک امور پر اکتفا کیا گیا ہو لیکن اس صورت میں قاعدہ کا حاصل صرف یہ نصیحت رہ جائے گی کہ انسان کو بہر حال دیانت داری سے کام لینا چاہیئے۔ رہا یہ امر کہ فلاں موقع پر دیانت کی نوعیت کیا ہوگی اس کا فیصلہ خود فاعل یا کسی اور کے رائے سے یا پھر اتفاق وقت سے ہوگا یہ دشواری اتنی سخت ہے کہ اخلاق کے جو نظامات ایسے مقررہ قواعد کے قائل ہیں جنکا سرچشمہ ضمیر الہام یا وحی ہے انہیں حتی الامکان تمام واقعات کے احاطہ کرنے کے لئے روز افزوں پیچیدہ تدابیر سے کام لینا پڑا ہے اور بالآخر ان کے یہاں اخلاقی زندگی جزئیات تک میں قاعدہ پرستی یا ظاہر پرستی کا نام رہ گئی ہے۔

اخلاقی شکل کشائی فرض کرو ہماری بحث کا نقطہ آغاز تورات کے احکام عشرہ ہیں یہ تعداد میں دس اور عام خیالات تک محدود ہیں جو بصورت نفی ظاہر کئے گئے ہیں علاوہ بریں ایک ہی فعل ان میں سے متعدد احکام کے تحت میں ہو سکتا ہے ان اسباب سے جو عملی شبہات و اشکالات پیدا ہوتے ہیں انکے رفع کرنے کے لئے ایسے فن کے ترتیب دینے کی ضرورت ہوتی ہے جو اس عقدہ کا حل کر سکے یہ فن چونکہ اخلاقی مشکلات کو حل کرتا ہے اس لئے اسے اخلاقی مشکل کشائی کا فن کہنا چاہئے اخلاقی مشکل کشائی اس امر کی کوشش کرتی ہے کہ جہدِ عقلی پیچیدگیوں کے پیش آنے کا احتمال ہو سکتا ہے ان سب کا پہلے سے اندازہ کیا جائے اور انکے رفع کرنے کے لئے صحیح قواعد وضع

کئے جائیں۔ مثلاً توراة کا ایک حکم یہ ہے کہ قتل مت کرو، اس حکم کے سلسلہ میں ان تمام صورتوں کی ایک فہرست مرتب کی جائے گی جنہیں قتل واقع ہوتا ہے اور ان میں سے ہر ایک صورت کی صحیح اخلاقی حیثیت اور ان کے جواز و عدم جواز کی صحیح حد معین کی جائے گی۔ لیکن یہ طریقہ عمل افعال و جوارح تک محدود نہ ہوگا اسی اصول پر ان تمام داخلی سرچشمہ ہائے افعال کی بھی تقسیم و ترتیب ہوگی جن کا زندگی پر اثر پڑتا ہے۔ جس طرح شک، غصہ، ترش روی، کینہ پرورزی، سنگدلی، ظلم پسندی وغیرہ وغیرہ کی تقسیم مختلف انواع اخلاق میں کی جائے گی اور ہر نوع کی صحیح اخلاقی قدر و قیمت معین کی جائیگی۔ زندگی کے ایک پہلو کے متعلق جو اصول کار اختیار کیا جائیگا اسی سے بقیہ پہلوؤں کے لئے کام لیا جائیگا۔ اور یوں بالآخر اخلاقی زندگی کی تمام صورتوں کے شمار ہو چکے بعد ان کی فہرست مرتب ہوگی اور ہر اخلاقی صورت اخلاقی ہدایات کی الماری کے اندر اپنے خانہ میں رکھ دی جائے گی۔

اس طریقہ عمل کے | لیکن جب اخلاقی زندگی کا یہ تصور آتا ہے تو اپنے جلو میں خطرات و مفسدات آتا ہے (الف) یہ معنی کے بجائے صورت کو اہمیت دینے کی طرف مائل ہوتا ہے۔

یہ اپنی توجہ کو افعال کی واقعی خوبی نہیں، فاعل کے میلان طبع نہیں، مخصوص موقع و محل نہیں بلکہ قواعد کی حرف بجز صرف پابندی پر مرکوز کرتا ہے۔ اس کا یہ لازمی نتیجہ ہوتا ہے کہ دو اکادائرہ تنگ اور اس کا عمیق کم ہو جاتا ہے۔

(۱) یہ بعض کو تو اسی صورتوں کی جستجو کی ترغیب دیتا ہے جو ایک مفید مطلب ہوتی ہیں اسی لئے روزمرہ کی گفتگو میں اخلاقی مشکل کشا سے مراد وہ شخص ہوتا ہے جو اپنی سوشل گائیڈوں سے اپنے خود غرضانہ افعال کی اخلاقی توجہ کرتا ہے اور (۲) بعض میں ظاہر پرستی اور غلو کا جذبہ پیدا کرتا ہے چنانچہ اسکی بدولت اس وضع کی متشدد و منتشع سیرت پیدا ہوتی ہے جس کا نمونہ زمانہ قدیم کے فریسی اور زمانہ حال کے صفا کیٹوں میں نظر آتا ہے کیونکہ ان دونوں فرقوں نے اخلاقی زندگی کا جو نقشہ مرتب کیا تھا اس کی تہ میں یہ خیال کام کر رہا تھا کہ اخلاق کی بنیاد مقررہ قواعد کی

سختی کے ساتھ پابندی پر ہے (ب) علاوہ برائے کردار کے متعلق اس طرح کے نظام اخلاق کا میلان عملاً قانونی نقطہ نظر کی طرف ہوتا ہے یہ حالت اس وقت پیدا ہوتی ہے جب قانونی خیالات آ کے اخلاق میں شامل ہو جائیں۔ جن کی رو سے جرم کی ذمہ داری اور کسی بالادست حاکم کے ذریعہ سے سزایابی یہ دونوں امور ضروری ہوتے ہیں۔ کردار کا انضباط مخصوص ادا و نواہی کے لحاظ سے ہوتا ہے۔ اس کے لئے بعینہ اسی قسم کی تحلیل کی ضرورت ہوتی ہے جس کا ذکر (صفحہ ۳۲۷ میں) آچکا ہے۔ اسی صورت میں ہر جرم کا ایک مقررہ اور باضابطہ اصول پر اندازہ اور اس کے لئے مناسب سزا تجویز کیا جاسکتی ہے اس میں شک نہیں کہ اعمال زندگی میں ذمہ داری اور جزا و سزا کو بڑا دخل ہے (چنانچہ عقرب سب ہم اس پر بحث کر چکے) لیکن جو نظام اخلاق سزا سے محفوظ رہنے کو ملح نظر قرار دیکھا اور یوں محض قاعدہ کی پابندی سے مسرور ہو گیا جذبہ پیدا کر گیا وہ یقیناً ناقص ہو گا۔

(ج) غالباً اس قسم کے نظام اخلاق کا سب سے بڑا عیب یہ ہے کہ اسکی بدولت اخلاقی زندگی آزادی عمل اور برضا و رغبت افعال کی سرانجام دہی سے محروم ہو جاتی ہے اور یوں اخلاقی زندگی (خصوصاً پابندی ضمیر کی نگاہ میں) ان قواعد کی غلامانہ و مضطربانہ پیروری کے مرادف بن جاتی ہے جو دوسرے نئے وضع کردہ ہیں۔ اطاعت پابندی اصول کی بنیاد پر اچھی چیز ہے لیکن زیر بحث نظام اخلاق کی رو سے عملاً خوبی کا مصداق صرف اطاعت قرار پاتی ہے اور اطاعت کی نوعیت پابندی اصول کی نہیں بلکہ بجا آوری احکام کی ہوتی ہے۔ اخلاقی قواعد ذریعہ نجات اور احکا و جود مستقل بالذات ہوتا ہے۔ انکی پیروی کرنا اسی کا نام نہی ہوتا ہے۔ اس اصول کی بنیاد پر اخلاق کا مرکز اعمال زندگی کے دائرہ سے نکل جاتا ہے غرض جو اخلاقی نظامات منشاء سے زیادہ الفاظ پر، ٹکرات سے زیادہ قانونی نتائج پر زور دیتے ہیں وہ غالباً کو بیرونی اقتدار کی بندش میں جکڑتے ہیں۔ اس کی وجہ سے اس قسم کا کردار پیدا ہوتا ہے جسے دل کی مسلسل پریشانی اپنی تشکیش کے مشکوک

انجام اور سزا کے خوف سے برابر دو چار رہنا پڑتا ہے۔
 مقررہ قواعد کا انجام جو لوگ اس طرح کے تمام نظامات اخلاق کی شہود سے
 مخالفت کرتے ہیں وہ یہ امر نظر انداز کر دیتے ہیں کہ یہ فاسد
 مقررہ اصول کو قطعی و آخری اصول تسلیم کرنے کا منطقی نتیجہ ہیں وہ ہر غم خود یہ
 سمجھتے ہیں کہ ان برائیوں کے ذمہ دار بعض کار فرما جماعتیں یا مذہبی پیشوایاں یا
 حکام یا قانونی عہدہ دار ہیں اس لئے خود اس امر پر اصرار کرتے ہیں کہ اخلاق
 چند مقررہ اور ناقابل تغیر قواعد کی پابندی کا نام ہے۔ ان معترضین کو یہ خیال
 نہیں آتا کہ اگر اخلاق کی ذہنی حقیقت ہے جو یہ سمجھتے ہیں تو اس صورت میں
 ان لوگوں کی تعریف کرنا چاہئے جنہوں نے مقررہ قواعد وضع کر کے اس
 حقیقت کے عالم وجود میں آنے کا موقع بہم پہنچایا، کیونکہ واقعہ یہ ہے کہ مقررہ
 قواعد کی پابندی کا خیال اسی وقت قابل عمل ہو سکتا ہے جب کوئی ایسا
 بالا دست صاحب اقتدار موجود ہو جو ان قواعد کو وضع اور نافذ کر سکے۔ لاک کا
 قول ہے کہ ”نا قابل چوں و چرا حقائق کی تسلیم اور اصول زندگی کے تعلق واجب العمل
 فرماندہی ان دونوں باتوں سے ایک شخص کو دوسرے شخص پر وہ اختیار حاصل
 ہوتا ہے جو کوئی معمولی اختیار نہیں“

افادیت اور عام قواعد عام قواعد کے جزئی واقعات کے تعلق استعمال میں اس لئے
 مشکلات پیش آتی ہیں کہ ان دونوں میں کوئی رشتہ تسلیم
 نہیں کیا جاتا لیکن افادیت کو اس شکل سے دو چار ہونے کی ضرورت نہیں۔
 اسکے یہاں اخلاق کا معیار وہ کلیات ہیں جو سعادت و شقاوت پر خاص خاص افعال
 کے اثر کو پیش نظر رکھ کر مرتب کئے گئے ہیں۔ البتہ اگر سعادت کا وہ مفہوم
 لیا گیا جو ہنرمند کے ذہن میں ہے (یعنی منفرد لذتوں کا مجموعہ) تو اس صورت
 میں عام قواعد کا وجود ہی ناممکن ہو گا کیونکہ اس مفہوم کے اعتبار سے کوئی قابل
 تعمیم نئے موجود نہ ہوگی۔ اس کے برعکس اگر لذت سے وہ معنی مراد لئے گئے
 ہیں جو عام طور پر سمجھے جاتے ہیں یعنی بہبودی، کامرانی، مقصد کا قابل اطمینان
 حصول تو اس حالت میں یقیناً ایسے اصول زندگی یا قواعد کلیہ موجود ہونگے

جن میں نوع انسانی کا تجربہ قلمبند ہو گا۔ مل کے اقتباسات ذیل سے اس بحث کے اصلی پہلو واضح ہوتے ہیں۔

”ہم یہ سمجھتے ہیں کہ سعادت ایک ایسی پیچیدہ اور غیر متعین شے ہے کہ اگر یہ حاصل ہو سکتی ہے تو صرف ان ثانوی مقاصد کے ذریعہ سے جن کے متعلق وہ ابواب فکر متفق ہو سکتے ہیں بلکہ اکثر متفق ہوتے جو آخری معیار کے متعلق ایک دوسرے سے مختلف رائے رکھتے ہیں۔ ان ثانوی مقاصد کے متعلق ارباب فکر میں جو اتفاق رائے پایا جاتا ہے وہ اس سے بہت زیادہ ہے جسکی امید ان حضرات کے اخلاقی مابعدالطبیعیات کے متعلق شدید اختلاف کو پیش نظر رکھنے کے بعد ہو سکتی ہے“ (مضمون پختہ) جن ثانوی مقاصد کا لے ذکر کیا ہے ان سے مراد تندرستی، دیانتداری، پاکدامنی، مہربانی وغیرہ ہیں ان کے متعلق وہ ’افادیت‘ میں یہ کہتا ہے کہ:-

”اس زمانہ تک بعض افعال کے دوسروں کی سعادت پر اثر کے متعلق نوع انسانی میں کچھ پختہ اعتقادات ضرور پیدا ہو گئے ہونگے، یہی اعتقادات ہیں جو اس طرح ہم تک پہنچے ہیں۔ یہ عوام کے لئے اور عوام کی طرح فلسفی کے لئے (وہاں تک کہ اسے ان سے بہتر اصول کے دریافت کرنے میں کامیابی ہو جائے) اخلاقی قواعد کا کام دیتے ہیں۔۔۔۔۔ ان قواعد کو ناقابل تغیر سمجھنا ایک بات ہے اور درمیانی کلیات کو نظر انداز کرتے وقت ہر فعل کو ابتدائی اصول کے معیار پر جانچنا یہ دوسری بات ہے۔۔۔۔۔ کوئی شخص یہ نہیں کہتا ہے کہ فن جہاز رانی کی بنیاد علم ہیئت پر نہیں کیونکہ جہاز راں خود بحری تقویم کے حساب لگانے کے لئے نہیں ٹھیکر سکتا۔ چونکہ وہ ذی ہوش ہے اس لئے جو حساب لگ چکا ہے اسی پر اکتفا کرتا ہے اور دریا نوری کے لئے روانہ ہو جاتا ہے یہی حالت تمام ذی ہوش انسانوں کی ہے۔ وہ بھی حق و باطل کے عام سوالات اور ان کے علاوہ اور بہت سے مسائل کے متعلق جو ان سے کہیں زیادہ مشکل ہیں ایک رائے قائم کر کے بحریات کے سفر پر روانہ ہو جاتے ہیں۔“

تجربہ قلمبند ہوا دوسرا روم | اس امر سے انکار نہیں ہو سکتا کہ مل نے جن خیالات کا اظہار

کیا ہے ان سے بجا اور بجا کے متعلق اس وقت فیصلہ کرنے میں بڑی مدد ملے گی جب تاریخ اخلاق کے طلبہ کو اس امر میں ذرا شک نہ ہو گا کہ وہ خدا نہیں جن قواعد اخلاق کو ایک خاص اخلاقی شعبہ عقل کا آخری فیصلہ سمجھتے ہیں وہ اسی قسم کے مرتب شدہ کلیات ہیں جن کا ذکر کل نے کیا ہے۔ لیکن کل نے جس حقیقت کو بے نقاب کیا ہے اس کا دائر اس قدر وسیع نہیں جس قدر ہونا چاہئے اس حقیقت سے زیادہ زیادہ ان اخلاقی قواعد کا اندازہ ہوتا ہے جن میں رسم کا عنصر موجود ہے۔ چنانچہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس طرح کے اخلاقی قواعد کی بنیاد گزشتہ عادات زندہ کی وٹنر فطری، اقتصادی، اور سیاسی حالات پر ہوتی ہے۔ لیکن ایسے مواقع پر بسا اوقات اہم امور کی بہ نسبت معمولی باتوں (مثلاً بالوں کی آرائش، جسمانی نظارت، باتوں کی پرستش وغیرہ) پر زیادہ زور دیا جاتا ہے جو دھارے زمانہ میں گزشتہ رواج کی وجہ سے بہت سی ایسی باتیں جائز سمجھی جاتی ہیں جن کو ذکی انھیں خمیر پسند نہیں کر سکتا، مثلاً ایک قوم کی دوسری قوم پر فوج کشی ناجائز، مقابلہ میں شکست، کمزور سے اقتصادی استفادہ یا عقل و تعامل کے ساتھ پیش بینی کا فقدان۔ یہ امور اس طرح سعادت کے مراد سمجھے جاتے ہیں کہ انکا ترک اور شقاوت ان کا رد و بدل اور تکلیف و برہمی لازم و ملزوم سمجھے جاتے ہیں لیکن اگر گزشتہ زمانہ کے اخلاقی قواعد حرف بحرف موجودہ زمانہ میں معیار حق و باطل قرار پائیں تو رسوم کا دور دورہ از سر نو شروع ہو جائے گا اور اس اخلاقی ترقی سے دست بردار ہونا پڑے گا جو فکری اخلاق کی بدولت حاصل ہوتی ہے۔ چونکہ نتیجہ اور کل دونوں افادیت کے قابل ہیں اس لئے اس موقع پر یہ امر یاد رکھنے کے قابل ہے کہ نتیجہ کو افادی معیار پر اس لئے اصرار ہے کہ اسے ان اخلاقی قواعد کے ناقابل اطمینان ہونے کا یقین ہے جس کا ذکر کل نے کیا ہے۔ کل کی ”بھری تقویم“ کا اب علمی حیثیت سے حساب لگ گیا ہے اس تقویم اور اس کے مقصد میں تطبیق پیدا ہو گئی ہے۔ لیکن جو قواعد ترتیب دے گئے ہیں ان میں طبقات کا مفاد، غیر مقبول حیات، محکم اہمیزا، اعلانات اور عام بہبودی کا واقعی لحاظ یہ چیزیں غت رہو دیں۔

تجربہ تواعد کا اختلاف علاوہ بریں واقعہ یہ ہے کہ کل نے جس اتفاق کا دعویٰ کیا ہے یہ اسی وقت پایا جاسکتا ہے جب متوسط تعینات یعنی درمیانی کلیات کو بہم و مجر و اصول کی حالت میں رکھا جائے۔ کسی ملک میں جس قدر تعلیم یافتہ اور نیک سیرت اشخاص ہوں گے سب کا انصاف یا احسان پر اتفاق رائے ہو گا مگر کب؟ اس وقت جب انصاف یا احسان کی یہ حالت ہو کہ اگر انھیں اپنے عموم پر قائم رکھا جائے تو ان کے سب کچھ معنی ہوں اور ان کی تعین کی جائے تو ان کے کوئی معنی نہ رہیں۔ انصاف کے خلاف کون ہے لیکن بحری محصول، شخصی مصارف کی تخفیف، زر کے معیار، کارکنوں کی اجتن سہ ماہ اور ضروری کے باہمی تعلق، رفاہ عام کی خبر کی شخصی ملکیت، زمین اور صنعت کی قومی ملکیت کے متعلق جن مباحث کا ہنگامہ گرم رہتا ہے ان سے یہ امر ثابت ہوتا ہے کہ ذی فہم اور نیک میلان اشخاص کے ایک حجم خفیر کے نزدیک ایک ہی اصول انصاف متضاد نتائج کا مقتضی ہو سکتا ہے۔ تاہم رسم ہی وہ شے ہے جو اخلاقی زندگی کی تہ میں مضمر ہوتی ہے۔ اور اس کے علاوہ دوسری صورت ذہن میں بھی نہیں آتی کیونکہ رسوم انسان کی روش عمل سے خارج نہیں بلکہ اس کا جزو ہوتی ہیں، وہ ان عادات و تقاضوں کے قالب میں موجود ہوتی ہیں جن پر روش عقل کی بنیاد ہوتی ہے اور گروٹ کے بقول (منقولہ صفحہ ۱۴۲) "ایسے میلانات کے پردہ میں حکومت کرتی ہیں جن کا انسان عادی اور جو خود اسی کے خیال کا نتیجہ معلوم ہوتے ہیں" قوانین، خواہ شکل قانون مرتب ہوں یا نہ ہوں، معاشرتی رسوم، آداب مجلس، عام رائے کی توقعات یہ وہ ائندہ ہیں جو کردار کی تعلیم دیتے ہیں۔ اگر یہ نہ ہوں تو لباً اوقات انسان صحیح روش عمل کا فیصلہ نہ کر سکے۔ ان کی بدولت سوالات کی ایک ایسی فہرست منتظم نقطہ نظر کا ایک ایسا سلسلہ ہاتھ آجاتا ہے جس کی مدد سے انسان، عمل، طلب، صورت معاملہ پر غور اور اس کی اخلاقی حیثیت کا اندازہ کر سکتا ہے چنانچہ اکثر آدمی اپنا اخلاقی فیصلہ اسی طرح کرتے ہیں۔

رسوم کا باہمی اختلاف | اگر معاشرتی رسوم اور انفرادی عادات میں باہم اختلاف نہ ہوتا تو بجا و بیجا کے تعین کے لئے اس قسم کی رہنمائی کافی و دانی ہوتی۔ لیکن صورت حال یہ ہے کہ مخالفت عادات کی وجہ سے ناقابل اجتماع مقاصد پیش نظر ہوتے ہیں جن میں انتخاب ناگزیر ہوتا ہے اس لئے غور و فکر سے کام لینا پڑتا ہے۔ اخلاقی فیصلوں کے لئے اخلاقی اصول کی ضرورت بھی اسی لئے پیش آتی ہے لیکن اخلاقی اصول گزشتہ قواعد کردار کے برقرار رکھنے پر قناعت نہیں کر سکتے۔ کیونکہ اگر یہ قواعد کافی ہوتے تو نہ غور و فکر کی ضرورت ہوتی اور نہ اصول کی۔ نیک دہ اور بکا و بیجا کے عناصر نظامات و رسوم کے صادر کردہ اوامر و نواہی میں موجود ہوتے ہیں لیکن ان پر غور و غوض نہیں ہوتا۔ اخلاقی اصول اور انکی اس بحث کی بدولت ہم اپنی تحلیل کے اصلی نقطہ تک پہنچ جاتے۔ اہمیت کی نوعیت | ہیں۔ قواعد اور عام اصول میں کیا فرق ہے؟ قواعد کا تعلق عمل سے ہے۔ ہم کسی کام کو جس طرح معمولاً انجام دیتے ہیں اسکا نام قاعدہ ہے۔ لیکن اصول کا تعلق ذہن سے ہے۔ وہ اشیاء کے متعلق فیصلہ کرنے میں کارآمد ہوتے ہیں۔ وجدانیت و افادیت کی بنیادی غلطی (جو کل کے منقولہ بالا اقتباس میں نظر آتی ہے) یہ ہے کہ وہ ایسے قواعد کی تلاش کرتی ہیں جو بذات خود فاعل کے لئے شاہراہ عمل متعین کر سکتے ہیں حالانکہ اخلاقی اصول کی غرض یہ ہوتی ہے کہ فاعل کو ایسا نقطہ نظر اور طریقہ عمل ہاتھ آجائے جس کی مدد سے وہ از خود بیش نظر صورت حال میں نیکی و بدی کے عناصر کی تحلیل کر سکے جو اخلاقی اصول و اہمی اخلاقی اصول ہوگا وہ شاہراہ عمل متعین نہ کر سکا بلکہ صرف زیر بحث مسئلہ کی تحقیق کی بنیاد بنیگا۔ غیر طلب فعل کے مختلف پہلو دکھائے گا اور کوتاہ نظری یا طرفداری کے خطرہ سے آگاہ کرے گا وہ ایسے امور سے مطلع کرے گا جن کے لحاظ سے فیصلہ مقصد یا خواہش کے اثرات پر غور کرنا چاہئے اور یوں فکری اقتصاد میں اسکا معین ہوگا وہ ان اہم خیالات کی طرف اشارہ کرے گا جو فاعل کے پیش نظر رہنا چاہئیں اور اس طرح غور و غوض میں اس کی رہنمائی کرے گا۔

ذریں اصول اور ذریعہ
تخلیص

مختصر یہ کہ اخلاقی اصول کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کا حکم نہیں دیتا بلکہ پیش نظر صورت حال کی تحلیل میں مدد دیتا ہے رہی اخلاقی حیثیت تو اسکی تعیین اخلاقی اصول سے نہیں بلکہ پوری صورت حال سے ہوتی ہے مثلاً ذریں اصول کو ایسے بعضوں کا یہ خیال ہے کہ اگر یہ اصول عام طور پر اختیار کر لیا جائے تو صنعتی نرا عمل کا خاتمہ ہو جائے۔ مگر کیا واقعی ایسا ہو سکتا ہے؟ بالفرض ہر شخص دل سے اس اصول پر عمل کے لئے تیار بھی ہو گیا تو یہ کیسے معلوم ہو گا کہ فلاں پچھیدہ صورت میں فلاں روش اختیار کرنا چاہیئے۔ جب لوگوں کو خود اپنے حقیقی مفاد کے متعلق یقین نہیں تو صرف اس کہہ دینے سے کہ دو سروں کے مفاد کو اپنے مفاد کے برابر سمجھو یہ عقدہ کیسے حل ہو سکیگا۔ نہ یہ امر قرین عقل معلوم ہوتا ہے کہ جن جن چیزوں کو ہم اپنے لئے پسند کریں وہ سب ہم دوسروں کو لازمی طور پر دیں۔ اگر مجھے پرانی وضع کا گانا پسند ہے تو کیا یہ ضروری ہے کہ اپنے ہمسایہ کو بھی ہی گانا زبردستی سنواؤں۔ تاہم ذریں اصول کی بدولت ہمیں ایسا نقطہ نظر حاصل ہو سکتا ہے جس سے ہم افعال پر غور کر سکتے ہیں۔ اس اصول سے ہم کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ اپنے افعال کی اخلاقی حیثیت کا فیصلہ کرتے وقت ہم کو یہ دیکھنا چاہیئے کہ ان کا خود ہمارے اور دوسروں کے مفاد میں کیا اثر پڑیگا اس اصول کو پیش نظر رکھنے کے بعد ہم اپنے فیصلہ میں طرفداری سے محفوظ رہ سکتے ہیں اس اصول سے ہم یہ سبق حاصل کر سکتے ہیں کہ کسی خاص لذت یا الم کو صرف اس لئے بیجا اہمیت نہ دینا چاہیئے کہ اس کا اثر ہماری ذات پر پڑے گا۔ غرض ذریں اصول احکام یا اوافر اذ نہیں کرتا بلکہ جب کسی صورت حال پر ہم و خود کے ساتھ غور و خوض کی ضرورت ہے تو اسوقت اس اصول کی وجہ سے فیصلہ کرنے میں سہولت ہوتی ہے۔

ہمدردی اور مقبول فیصلہ ہم کو متعدد مواقع پر مثلاً قصہ و محرک یا ہمدردان و بانفک
تحمین کی بحث میں یہ معلوم ہو چکا ہے کہ جذبہ اور خیال کی
ازہم و گرفتاری کس قدر مصنوعی ہے، جس طرح صرف وہی خیال موثر ہوتا ہے

جو جذبہ کے اختلاط سے غالب دلچسپی کی شکل اختیار کر لیتا ہے اسی طرح صرف وہی خیال و تحقیقت عام اور مقبول (یعنی محض چالاک و ہوشیار کا مقابل) ہوتا ہے جس میں فیاضی کا عنصر موجود ہوتا ہے۔ ہمدردی کی بدولت انسان کے ثمرات افعال سے دلچسپی کا دائرہ وسیع ہو جاتا ہے اور آدمی ان نتائج کو پیش نظر رکھنے لگتا ہے جن کا دوسروں کی بہبودی پر اثر پڑتا ہے۔ اس قسم کے نتائج کو ہمدردی اہمیت دیتا ہے جو اس کی نظر میں ان نتائج کو حاصل ہوتی ہیں، تنگنا اثر خود اس کی عزت، دولت یا طاقت پر پڑتا ہے۔ اپنے آپ کو دوسری جگہ فرض کرنا، ان کے شہادہ و فوائد کے نقطہ نظر سے معاملات پر غور کرنا، خود اپنے مطالبات و دعویٰ کی وہی حیثیت قرار دینا جو کسی ہمدرد و ناظر خدائے ثالث کی نظر میں ہو سکتی ہے یہی وہ طریقہ ہے جس سے اخلاقی علم کو عموماً میت اور وجود خارجی حاصل ہو سکتا ہے، خلاصہ یہ کہ ہمدردی اخلاقی علم کا اصول عام ہے، لیکن یہ اس لئے نہیں کہ ہمدردی کے احکام کو دوسرے اصول کے احکام پر ترجیح حاصل ہے، بلکہ اس لئے کہ ہمدردی کی وجہ سے وہ ذہنی نقطہ نظر قائم آجاتا ہے جو سب سے زیادہ موثر اور قابل اعتبار ہوتا ہے، وہ آکر دستیاب ہو جاتا ہے جس سے سب سے سیدہ صورت حال کی تحلیل ہو سکتی ہے۔ جیسا کہ گزشتہ باب میں بیان کیا جا چکا ہے، اخلاق کے لئے دیگر حیثیات کے ساتھ ہمدردی کے اختلاط کی ضرورت ہے۔ اس خیال پر ہم یہاں جس امر کا اضافہ کرنا چاہتے ہیں وہ یہ ہے کہ اس اختلاط میں ہمدردی کی وجہ سے وہ شے حاصل ہوتی ہے جسکی بناء پر خواہشات، تمناؤں، عزائم اور افعال پر ایک موثر وسیع اور خارجی نظر ڈالی جاسکتی ہے۔ یہ اسی ہمدردی کا ثمرہ ہے کہ کائنات کی صورتی اور خالی از نیچہ عقل ایک میرزا اور نظری شے نہیں رہتی۔ علیٰ ہذا یہی اسی ہمدردی کا اثر ہے کہ افادہ بین کے معرئی از جذبات حسابات مشترک فائدہ کے اعتراف کی صورت اختیار کر لیتے ہیں۔

باب اخلاقی زندگی میں فرض کی حیثیت

جاذب اور مقبول | خوبی یا تشغی کسی تو بلا واسطہ اور فوری ہوتی ہے جس کا
اغراض کا تضاد | تعلق خواہش سے ہوتا ہے لیکن کسی با واسطہ ہوتی ہے
اس صورت میں ان خیالات کا نتیجہ ہوتی ہے جو غور و فکر
سے پیدا ہوتے ہیں۔ ان دونوں قسموں میں جو فرق ہے اس کی توضیح
چھاری گزشتہ بحث سے ہو چکی ہے، جیسا کہ میں پہلے معلوم ہو چکا ہے
قسم دوم اگر موجود ہوگی تو اس سے جذبات میں کوئی نہ کوئی تحریک ضرور
پیدا ہوگی، وہ کسی نہ کسی حد تک تشغی بخش ضرور معلوم ہوگی۔ لیکن ممکن ہے
اس کے اثر کا طریقہ اس مقصد کے طریقہ اثر سے مختلف ہو سکے، تشغی یا
یا جذب میں غور و فوض کے ظاہر کردہ اصول کو دخل نہیں ہوتا۔ ممکن ہے
کہ اس مقصد کا اثر ایسا شدید، واضح اور استفراق انگیز ہو کہ فورا عمل کی ضرورت
جلوہ کر ہو جائے۔ اس کے برعکس میں خوبی کے اثر کی بنیاد دور دست خیالات
پر ہوگی اسکی اخلاقی حیثیت تسلیم ہو لیکن ممکن ہے کسی وقت قابل پر اس کا
اثر کمزور و ضعیف ہو۔ بالفاظ دیگر اس خاص وقت میں قانون نفس، نہا، مطالبہ
انتہا پر زور نہ ہو جتنا قانون اعضا کا ہو جو ہمیشہ قانون نفس سے برسرِ کار رہتا ہے
لفظ فرض کے دو مفہوم | اسی تقابل سے فرض کا آغاز ہوتا ہے۔ ایک طرف تو
اس خوبی کی بجا فوقیت ہوتی جو دور دست مگر مقبول

ہوتی ہے اور دوسری طرف ان سرچشمہ ہائے عمل کا منفر ہوتا ہے جن کا تقاضا شدید اور فوری توجہ کا خواہاں ہوتا ہے اس لئے بالطبع غالب خواہشوں کی رہنمائی اور معقول خوبی کے عمل میں اثر افزائی کی ضرورت پیش آتی ہے لیکن یقیناً بعض اوقات لفظ فرض کے استعمال میں کسی قدر توسع سے کام لیا جاتا ہے مثلاً فلاں شخص نے اپنا فرض ادا کیا اس کے ایک یہ معنی بھی ہو سکے ہیں کہ اس نے ایک ایسا کام کیا جو بجا تھا خواہ اسکا میلان طبع اس کام کے مخالف تھا یا نہ تھا اور یہ واقعہ تو اکثر پیش آیا ہے کہ ایک خوبی جسکا دائرہ اثر وسیع ہوتا ہے تفکر آمیز حافطہ اور پیش بینی کی مدد سے نشوونما پاتی ہے لیکن چونکہ وہ پوری طرح جاذب یا باعث کشش ہوتی ہے اس لئے انسان اسکا خیر مقدم کرتا ہے اور اسے فوراً خوبی تسلیم کر لیتا ہے۔ ایسے موقع پر نہ تصادم ہوتا ہے اور نہ تعارض بلکہ یہ خوبی آتے ہی اس خیال کی جگہ لے لیتی ہے جو دل میں خالی از فکر تہج کی وجہ سے پیدا ہوا تھا۔ کیونکہ موجودہ حالات کے لحاظ سے صرف یہ خوبی مناسب و موزوں، معقول اور دانشمندانہ معلوم ہوتی ہے۔ اس صورت میں بھی فاعل اپنا 'فرض' ادا کرتا ہے مگر وہ فرض جس کے ادا کرنے میں اسے مسرت ہوتی ہے، جسے اگر ادا نہ کرنا تو کلفت ہوتی۔ ایسے موقع پر فرض سے مراد وہ فعل ہوتا ہے جو پیش نظر صورت حال کی ضروریات و مطالبات کو پورا کر سکتا ہے اسی لئے اہل روم 'فرض' اور 'عہدہ' کو ہم معنی قرار دیتے تھے کیونکہ ان کے نزدیک اداۓ فرض کے معنی تھے ایسے واجبات کی سرانجام دہی جو ہر شخص کی اجتماعی حیثیت کی بناء پر اس کے ذمہ عائد ہوتے ہیں۔

خواہش و فرض کا تضاد | لیکن مذکورہ بالا صورت کے علاوہ ایسی صورتیں بھی پیش آتی ہیں جن میں فاعل کو یہ محسوس ہوتا ہے کہ بجا اور اس کا شعور

مقصد اور میرے فطری میلان میں تخالف ہے، جن میں سے یہ نظر آتا ہے کہ بجا مقصد ایک ایسا اصول یا قانون تو ہے جسکی پابندی ضروری ہے مگر اس پابندی کے لئے فطری میلان پر جبر تشدد اور زبرد تو بیخ کی ضرورت

ہوگی۔ اس صورت حال کی تصویر ہم منضمیہ آزلڈ کے اقتباس ذیل میں اچھی طرح دیکھ سکتے ہیں۔ مگر شرط یہ ہے کہ ہم اس اقتباس کو توجیہ واقعات نہیں بلکہ توصیف واقعات کی نظر سے پڑھیں۔

”کردار کے متعلق ہر قسم کا تجربہ کر نیکی بعد آخر یہ واقعہ معلوم ہوتا ہے کہ انسان کے اندر دو نفس، دو جبلتیں یا دو طاقتیں ہیں۔ (خواہ ہم انکا کوئی نام رکھیں اور ان کے آغاز کے متعلق کوئی رائے قائم کریں) ان دونوں میں انسان پر قابو پانے کے لئے کشمکش جاری رہتی ہے۔ ان میں سے ایک ابتدائی پہنچ کی حرکت کا نتیجہ اور نسبتاً غیر ارادی ہے۔ یہ اس میلان کی تشفی کی طرف رہنمائی کرتا ہے جو انسان کے دل میں پیدا ہوتا ہے۔ اسی کو عام طور پر انسان کے معمولی یا عارضی نفس کی حرکت کہتے ہیں۔ اس کا تعلق ماس، شہوت یا خواہش سے ہوتا ہے۔ دوسرا غور و فکر کا ثمرہ ہے۔ یہ نسبتاً ارادی ہے۔ یہ میلان کو قاعدہ کے ماتحت رکھنے کی ہدایت کرتا ہے اسے عام طور پر انسان کے بلند تر یا دیر پا نفس کی حرکت کہتے ہیں۔ اس کا تعلق عقل، روح یا ارادہ سے ہوتا ہے۔“

آئندہ صفحات میں پہلے ہم یہ بیان کریں گے کہ (۱) ہماری رائے میں اس فرض اور میلان فطرت کے تضادم کی واقعی حالت کیا ہے (۲) اس کے بعد پھر ان توضیحات پر توجہ کریں گے جن میں اس تضادم کی ایک رخی تصویر کھینچی گئی ہے اس سلسلہ میں پہلے (الف) وجدانی اور اس کے بعد (ب) افادنی نظریہ پر بحث کریں گے (۳) آخر میں اپنی تنقید کے نتائج کو پیش نظر رکھ کے خود اپنے نظریہ کی توضیح کریں گے۔

ف

خواہش اور قانون کی ماتحتی

روزمرہ میں فرض کے متعلق جو الفاظ استعمال کئے جاتے ہیں انہیں سے

بعض موٹی موٹی باتیں معلوم ہو سکتی ہیں۔ مثلاً ہم کہتے ہیں یہ کام ہمارا فرض ہے اس کا انجام دینا ہمارے ذمہ واجب ہے۔ ہمیں یہ ضرور کرنا چاہیے۔ ہم اسکی سرانجام دہی پر مجبور ہیں۔ یہ شے بطور فرض ہم پر عائد کی گئی ہے۔ جو شخص عادتاً ادا کے فرض سے غفلت کرتا ہے اسے ہم بے قانون یا بے قاعدہ کہتے ہیں۔ اگر کوئی اپنے فرض کی بجا آوری سے پہلو ہٹ کرنا چاہتا ہے تو ہم اسکا نام بے اصول رکھتے ہیں۔ ان تمام فقروں سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ بعض کام ایسے ہیں جو ہمیں کرنا چاہئیں، جو ہم سے لئے جاتے ہیں۔ جن کے پاس قانون یا باضابطہ اصول کی سند جواز موجود ہے۔ علاوہ برائیں مذکورہ بالا فقروں سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ انسان بالطبع ان کاموں سے گھبراتا ہے، وہ انکے علاوہ کچھ اور کرنا چاہتا ہے اس لئے جب فرض کو ایک شعور آمیز موثر قرار دیا جاتا ہے تو اس کے مفہوم میں فطری میلان پر جبر کا پہلو شامل ہوتا ہے۔ اس کی دلالت ایسے اکراہ یا ناگوار ی پر ہوتی ہے جس کا دفع کرنا گوارہ نہیں ہے مگر آسان نہیں اس کے قابو میں لانے کیلئے کوشش کی ضرورت ہوگی مگر یہ کوشش اس وقت ممکن ہوگی جب فاعل کو مقتضائے فرض کی بجا فوقیت کافی طور سے تسلیم ہوگی، غرض یوں ہم دیکھیں اور اصول یا فرض اور خواہش کے باہمی تصادم کو ظاہر کرتے ہیں میلان و فرض میں اگرچہ ناگزیر وابستگی ہے لیکن ان دونوں کو الگ کر کے (۱) میلان پر مخالف فرض کی حیثیت سے اور (۲) فرض پر اخلاقی اقتدار کے حامل یا قانون کے منظر کی حیثیت سے بحث کرنے میں سہولت ہوگی۔ میلان کا فرض سے تضاد خواہش بالواسطہ ہو یا بلا واسطہ اس کا سرچشمہ جسم کی بنیاد پر احتیاج یا اشتہا ہوتی ہے جب کردار یا طرز عمل کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے تو اس سے زندہ جسم کا وجود مترشح ہوتا ہے زندہ جسم میں اگر انہی ہستی کو باقی رکھنے کا شدید جلی میلان نہ ہو تو وہ زندگی کے خطرات، مشکلات، ناکامیوں اور محرومیوں میں گھر کے فنا ہو جائے۔ لیکن زندگی کے مفہوم میں دو چیزیں شامل ہیں۔ ایک جسمانی اشتہا جیسے بھوک پیاس یا صنفی خواہش

دوسری جبلت مثلاً غصہ، خوف، امید وغیرہ جبلت کا تقاضا نہایت شدید ہوتا ہے اسکا آغاز غور و فکر سے نہیں ہوتا بلکہ دم غور و فکر سے پہلے پائی جاتی ہے اس کی ہستی کا انحصار انجام اندیشی پر نہیں ہوتا بلکہ اس کی وجہ سے انجام اندیشی عالم وجود میں آتی ہے جب جبلت کسی تندرست جسم میں پائی جاتی ہے تو اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ جسم طاقت سے آنا بھرا ہوا ہے کہ از خود چھلکا پڑتا ہے، البتہ جبلتیں ہیچ پذیر ہوتی ہیں۔ غرض اس قسم کے میلانات انسان کی استعدادوں کا اصلی و بنیادی جز ہوتے ہیں اور انہی میلانات کی تکمیل انسان کی سعادت کے لئے درکار ہوتی ہے لیکن اس میں کوئی ایسی شے نہیں جسے غیر معمولی یا خلاف اخلاق کہا جائے۔ تاہم انسان صرف ان جبلتوں کی تشفی کا نام نہیں بن سکا تعلق تحصیل غذا، اجتماع، منفی اور حفاظت انفس سے ہے اگر ہم (نظر) ارتقاء جسمانی کے مطابق) یہ امر تسلیم بھی کر لیں کہ تمام میلانات کا آخری سرچشمہ جسم ہے تو بھی یہ خیال صحیح رہے گا کہ میلان کی بالکل ابتدائی اور بہت ہی ترقی یافتہ شکلیں پہلو بہ پہلو پائی جاتی ہیں اور ایسی حالت میں ان دونوں کی ایک ہی وقت میں تشفی ممکن نہیں۔

جسمانی اور فکری میلانات | بالفرض یہ خیال صحیح ہو (اور ایسا ہونا بالکل ممکن ہے) کہ ملکیت کے متعلق انسان کے تمام مقاصد و خواہشات کا سرچشمہ جبلتیں ہیں چھلکا تعلق اپنے اور اپنی اولاد کے لئے فراہمی غذا سے ہے تو اس کے

ساتھ یہ واقعہ بھی صحیح ہے کہ ترقی یافتہ خواہشوں کی وجہ سے وہ خواہشیں ناپید نہیں ہوتیں جن سے یہ ترقی یافتہ خواہشیں پیدا ہوتی ہیں۔ چونکہ جسمانی مطالبات کے پہلو بہ پہلو ایسے مقاصد موجود ہوتے ہیں جو غور و فکر کا شرہ ہوتے ہیں اس لئے ان دونوں میں تعارض ہوتا ہے اور اس تعارض کے رفع کرنے کے لئے دعوٰی کی ضرورت ہوتی ہے، ممکن ہے کہ نظام ملکیت کی وجہ سے بھوک کا شدید تقاضہ فوراً پورا نہ کیا جاسکے کیونکہ نظام ملکیت کے یہ معنی ہیں کہ ہر شخص اپنے حسب وخواہ اپنی جسمانی خواہشوں کی تشفی میں آزاد نہیں بلکہ بعض اوقات اسے تشفی خواہش سے دست بردار ہونا یا اسے متوی رکھنا پڑے گا اس لئے کہ جو شے ذریعہ تشفی ہوگی وہ دوسرے کی ملکیت ہوگی یا اگر اسے تشفی خواہش کا موقع ملے گا تو ایسی نعمت برداشت کرے گی کہ بعد خواہ سے ناگوار خاطر ہوگی یہی حالت نظام خاندان کی ہے۔ یہ نظام جذبہ تولد و تناسل کا شرہ ہے۔ مگر اس نظام کی وجہ سے جو مقاصد اور اصول کا پیش نظر

رکھنا پڑتے ہیں وہ اتفاقی و فطری حالت میں منفی خواہش کی تشفی محض کے منافی ہیں۔ خواہشات جب شائستہ ارتقی یافتہ اور پیچیدہ شکل اختیار کرتی ہیں تو میلانات کی اصلی حالت میں پیروی نہیں ہو سکتی اس لئے ان کے انسداد انضباط یا ماتحتی کی ضرورت پیش آتی ہے بالفاظ دیگر میلانات پر اس قسم کے قابو حاصل کرنے کی ضرورت ہوتی ہے جسکی طرف خود میلانات کا رجحان نہیں ہوتا اور جس کے تسلط سے آزاد ہونے کیلئے وہ ہر وقت کوشش کر سکتے ہیں۔

جہلت و فرض کی معیت | لیکن ماتحتی کی ضرورت کو بے قاعدہ جسمانی خواہشوں تک محدود

رکھنا غلطی سے خالی نہ ہوگا۔ جو عادتیں انسان دیدہ و دانستہ یا غور و فکر کے بعد ڈالتا ہے گو عقل انھیں جائز اور مستحسن سمجھتی ہو لیکن انکو بھی قابو میں رکھنے کی ضرورت ہے ایک پیشہ ور مثلاً محقق یا وکیل مسلسل غور و فکر کے بعد چند ایسے مقاصد کو پیش نظر رکھے کہ بعض عادات اختیار کرتا ہے جن کے بجا ہونے کا وہ پہلے فیصلہ کر لیتا ہے۔ اسیں جفاکشی اور استقلال پیدا ہو جاتا ہے۔ اس کے دل میں یہ موقع اور نامناسب خواہشیں پیدا نہیں ہوتیں، لیکن فرض کیجئے یہی عادات اور رائے پردہ میں ظاہر ہونے والے مقاصد و خواہشات کی سر باعث استغراق بن جائیں تو کیا ہوگا۔ اسے ہر وقت اپنے پیشہ کی فکر دانگیں رہے گی دوسرے ضروری امور پر اسکی توجہ مبذول نہ ہو سکے گی اسکی نگاہ ایک تنگ دائرہ تک محدود رہے گی اور اس دائرہ کے باہر جتنے عالم ہوں گے وہ سب اسکی نظر سے اوجھل رہیں گے۔ خانگی و ملکی ذمہ داریاں اسے ناقابل التفات کہ حیثیت، جزئیات یا تکلیف وہ بار معلوم ہونگی۔ یوں غور و فکر کی عادت جو بجائے خود بالکل جائز اور اپنی جگہ پر بالکل موزوں ہوگی ایسے نتائج کا ذریعہ بنے گی جن میں برباد کن خود غرضی موجود ہوگی۔ اس کے علاوہ خواہش یا تسبیح کا بذات خود سرکش نہ ہونا اسی واقعہ سے ظاہر ہے کہ بسا اوقات فرض خواہش یا تسبیح کے ساتھ اور اس عادت کے خلاف ہوتا، جو غور و فکر کے بعد اختیار کی جاتی ہے مثلاً بعض وقت ایک طالب علم کو پڑھنے یا سمجھنے کو تصویر بنانے میں ایسا اہمک ہو جاتا ہے کہ اسکا دل نہ کھانے کو چاہتا ہے اور نہ دیر کرنے کو حالانکہ یہ دونوں چیزیں اس کی صحت کے لئے ضروری ہیں یا ایک تاجر اپنی تاجر دور اندیشیوں میں اتنی ترقی کر جاتا ہے کہ اگرچہ اس کے دل میں رحم کا جذبہ پیدا بھی ہوتا ہے

لیکن وہ اس کی پروا نہیں کرتا اور یوں اپنے آپ کو ایک اخلاقی فرض کے ادا کرنے سے باز رکھتا ہے۔

مذکورہ بالا بحث سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ میلان و فرض کے تقاضا اصل مسئلہ کا بیان

قرار دینا صحیح نہیں۔ اس لئے ہمیں ایسے اسباب کی جستجو کرنا چاہئے۔ جبکہ تعلق جسمانی خواہشات اور فکری عادات دونوں سے یکساں ہو اس بنا پر اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جو شخص دوسروں کی شکم سیری تک اپنی شکم سیری کو ملتوی رکھنا اپنا فرض سمجھتا ہے اور جو شخص جسمانی صحت کی خاطر دماغی محنت کو ملتوی رکھنا اپنا فرض سمجھتا ہے ان دونوں کی حالت میں قدر مشترک کیا ہے؟

توجہ کا بیان خواہش یا جبلت کی طرح عادت بھی ایک ایسی شے ہے جو راسخ اور جاگزیں ہو چکتی ہے رہا یہ امر کہ ایک کی جاگزیںی قوم یا نسل کی زندگی میں پیش آتی ہے اور دوسرے کی افراد کی زندگی میں تو یہ پیش نظر بحث کے لحاظ سے چنداں اہم نہیں۔ عادت اگر طبیعت اولی نہیں تو کم از کم طبیعت ثانیہ ہوتی ہے (۱) اسکی وجہ سے افعال کی سرانجام دہی میں سہولت ہوتی ہے کیونکہ جس امر کی تنظیم ہو جاتی ہے اسکا انصرام آسان ہو جاتا ہے ان کی میل میں کم سے کم مخالفت پیش آتی ہے۔ اس بنا پر اگر غور و فکر کی عادت کو ایک مخصوص عادت کی حیثیت سے دیکھا جائے تو جسمانی خواہشات کی طرح اس عادت کی بیرونی عین متصفہ فطرت اور آسان ہے (۲) اس کے علاوہ اگر دشواری اور مخالفت نہ ہو تو عادت سے کام لینے میں لطف آتا ہے عادت کا یہ بھی خاصہ ہے (اور یہ ہر کس و ناکس کو معلوم ہے) کہ اسکی وجہ سے ناگوار شے بالآخر ناگوار نہیں رہتی (۳) جب انسان کو کسی شے کی عادت پڑ جاتی ہے تو یہ عادت فعلی میلان بن جاتی ہے اس میلان کے سرگرم عمل ہونیکے لئے صرف مناسب تحریک درکار ہوتی ہے بسا اوقات صرف کسی قوی مانع کا نہ ہونا کافی ہوتا ہے اور اس کی رکی ہوئی طاقت کا چشمہ ابلنے لگتا ہے، اس میلان کا مقتضی یہ ہے کہ جب موقع ملے ایک خاص پروا پر کام کیا جائے۔ اس کوشش میں جب کامیابی نہیں ہوتی تو انسان کو تکلیف ہوتی ہے

وہ جذبہ آتا ہے اور اس میں کسریا کی کا احساس پیدا ہوتا ہے۔
 بے جا مقصد سے انقباض، یا ایک ایسا نفر جو اگر مغلوب ہو سکتا ہے تو بجا
 مقصد کی فوقیت کے اعتراف سے یہی وہ شے ہے جس کی توجہ راسخ و منظم میلان
 کے سکون یا حرکت کی بنیاد پر ہونا چاہئے، اسی حرکت کی بدولت جلی اتیمات
 اور بالارادہ اختیار کردہ عادات کو ایک مشترک بنیاد حاصل ہوتی ہے۔ حرکت
 کا رخ قدیم حالت کی طرف ہوتا ہے وہ معتاد و مالوف حالات کے موافق بننے
 کی کوشش کرتی ہے۔ جس وقت یکساں حالات پیش آتے رہتے ہیں اس وقت
 افعال کی سرانجام دہی میں ہولت، غفلت، اوثوق اور خوشگواہی ہوتی ہے
 اور یوں تکمیل یافتہ طاقت کفایت شعاری و اثر انگیزی کے ساتھ اپنا کام کرتی ہے
 لیکن اگر جدید تبدیل شدہ حالات کو جس سے قدیم خواہش یا عادت کی قرار واقعی از سر نو
 تربیت کی ضرورت ہوتی تو اس صورت میں انسان کا فطری میلان اس مطالبہ
 کی مخالفت کی طرف ہوگا۔ انقباض و استکراہ کی یہی وہ خصوصیات ہیں جن کی بدولت
 سے شعور فرض کی تیز ہوتی ہے جو نفس عادات سے معری ہوگا جس کا رخ ہر طرف
 آسانی سے پھر سکتا ہوگا اس میں احساس فرض نہ ہوگا، علیٰ ہذا جس نفس کو جدید
 امکانات پیش نہ آئیں گے جس کی زندگی مقررہ حالات میں گزرے گی جو ان حالات
 سے شیر و شکر ہوگا اس میں بھی احساس فرض نہ ہوگا۔ لیکن اگر ایک طرف تو
 متعین، مصر اور فوری میلان کسی خاص پردار پر کام کرنے کا تقاضا ہو اور دوسری
 طرف ایسے ناقابل اجتماع میلانات ہوئے جن کے پردہ میں اگرچہ نفس نسبتاً
 بہتر طریقہ سے نظر آتا ہے لیکن ان میلانات نے اب تک منظم عادات کی شکل اختیار
 نہیں کی ہے تو اس حالت میں وہ شرائط موجود ہونگے جن کے ماتحت احساس
 جبر عالم وجود میں آتا ہے۔ اب فرض کیجئے کہ یہ غیر منظم میلانات ہی نفس کا نسبتاً
 صحیح مظہر ہوئے تو یہ احساس جبر، جائز احساس جبر ہوگا غرض اشتہاد و خواہش پر
 جبر، یہ مظہر ہے ایسی از سر نو عملی ترتیب کا جو سیرت کی ساخت میں اس لئے داغ
 ہوتی ہے کہ ناقابل مصالحت میلانات میں تعارض ہوتا ہے۔
 جب کوئی اشتہا ان عادات کے موافق ہوتی ہے جنکی وجہ سے انسان اپنے معاشرتی

فرائض انجام دینا ہے یا جو اس کے معاشرتی تعلقات کا فطری نتیجہ ہوتی ہیں، تو اس صورت میں یہ طلب جائز اور مستحسن کہلاتی ہے، لیکن اگر یہ شکل نہیں، اگر ہمیں اور مذکورہ بالا عادات میں تعارض ہے تو ایسی اشتہا پر ناجائز اور ہوائے نفس کا اطلاق کیا جاتا ہے، اسے سخت سے سخت ناموں سے یاد کیا جاتا ہے۔ اس کے انسداد کا مطالبہ کیا جاتا ہے۔ اسے فاعل کے اطلاق اور معاشرتی نظام کے لئے خطرہ قرار دیا جاتا ہے اسی لئے اگر انسان کی فطری اشتہا یا بیج اور فکری عادت میں تعارض ہو اور وہ عادت ایسی ہو جسکی وجہ سے اس کے معاشرتی تعلقات کے لحاظ سے اسکی طاقت میں توسیع یا استحکام پیدا ہوتا ہو تو ایسی حالت میں خواہ کتنی ہی ناگواری پیش آئے لیکن فطری اشتہا کے مقابلہ میں فکری عادت کو ترجیح دینا چاہئے۔

فرض کا اقتدار | فرض کا نفع کے بقول د امر مطلق ہے اسے فوری میلان کے مقابلہ میں اپنی پابندی کے مطالبہ کا پورا استحقاق حاصل ہے جس شے میں فطری میلان پر جبر کا پہلو پایا جاتا ہے اسی کے پردہ میں بجا مقصد کا مستند و حوالے انضباط نظر آتا ہے۔ اگر ایک طرف وہ روش عقل ہے جس کا مطالبہ بہت ہی شدید، جس کی پیروی نہایت آسان، جس کا اتباع حد سے زیادہ آرام دہ، جو اسقدر مناسب مزاج کہ اگر کوئی مانع نہ ہو تو وہ فوراً محرک فعل بننے کے لئے آمادہ ہو جائے تو دوسری طرف وہ نقطہ نظر ہے جس کا دائرہ وسیع جسکے اثرات دور رس، اور جوان وجوہ سے پیش نظر صورت حال کے لئے معقول مقصد کا کام دیکھتا ہے، اس مقصد میں گو شدید کشش نہ ہو، گو اس میں سخت گیری ہو لیکن وہ فاعل کی پوری ذات کا قائم مقام ہے اس لئے اگر جزئی میلانات پر اس کی فوقیت تسلیم کی جاتی ہے تو بجا تسلیم کی جاتی ہے البتہ چونکہ یہ کسی فوری تقاضے کو پورا نہیں کر لیا بلکہ ایک غیر متعین مستقبل میں بار آور کی امید رکھتا ہے اس لئے ایسی کشش، ایسی محنت کی ضرورت ہے جو کم و بیش ناگوار اور نفرت انگیز ہوتی ہے اسی بنا پر انسان مخالف فرض و میلان کے ہاتھوں اس کشمکش کو محسوس کرتا ہے جو تجربہ فرض کا مابہ الامیاز و صفت ہے۔

فرض کی اجتماعی حیثیت | لیکن تجربہ فرض کا یہ صرف سواری پہلو ہے باقی جس مقصد کو ضبط خواہش کا استحقاق حاصل ہوتا ہے وہ فاعل کی معاشرتی حیثیت سے پیدا ہوتا ہے۔ وہ اس روش کا نتیجہ ہوتا ہے جسکا انسان ان باتوں تعلقات کی وجہ سے پابند ہوتا ہے جو اس میں اور دوسروں میں معاشرتی حیثیت سے قائم ہوتے ہیں۔ جو شخص منصب پداری یا شوہری کو قبول کرتا ہے وہ محض اس واقعہ کی وجہ سے ایک خاص راہ عمل پر چلنا شروع کرتا ہے، وہ ایک ایسا کام کرتا ہے جسکا سلسلہ آئندہ زمانہ میں عرصہ دور از تک جاری رہے گا۔ اس سے ایک ایسا فعل سرزد ہوتا ہے جس کا اثر اس کے دیگر افعال میں جاری و ساری رہے گا اور جس کے نقطہ نظر سے دیگر افعال کی از سر نو ترتیب ضروری ہوگی یہی حالت ان لوگوں کی ہے جو طبیب، وکیل، تاجر، صراف، قاضی یا کسی اور سرکاری عہدہ پر فائز ہوتے ہیں، اجتماعی زندگی میں کسی پیشہ کے اختیار کرنے کے یہ معنی ہیں کہ انسان ایک ایسا باقاعدہ طرز عمل منتخب کرتا ہے جس کی وجہ سے اس کے صدقہ مختلف افعال ایک شیرازہ میں بندھے رہیں گے اور دوسروں کے دل میں اس کی طرف سے متعین توقعات و مطالبات پیدا ہونگے زندگی کا ہر تعلق گویا ایک خاموش یا صریح معاہدہ ہے جس کی رو سے انسان محض اس تعلق کی بناء پر اس امر کا پابند ہوتا ہے کہ وہ آئندہ اپنے افعال کے لئے ایسا وسیع اختیار کرے گا جو اس تعلق کے لحاظ سے موزوں ہوگا انسان خواہ چاہے یا نہ چاہے اسکی کوئی نہ کوئی معاشرتی حیثیت ضرور ہوگی۔ وہ اگر باپ نہیں تو بیٹا ہوگا۔ سرکاری ہند نہیں تو سلطنت کا باشندہ ہوگا۔ اگر اس نے کوئی پیشہ اختیار کیا ہوگا تو اسکے لئے تیاری کر رہا ہوگا۔ اور کچھ نہیں تو دوسروں کے شرم و محنت سے متمتع ہو رہا ہوگا۔ فرض اور ذات فاعل | مختصر یہ کہ ہر شخص کے دوسروں سے عام یا معاشرتی تعلقات ہوتے ہیں اور یہ تعلقات اسکی معاشرتی ہستی کا جزو ہوتے ہیں لیکن یہ تعلق جزئیت ایسا قریبی اور گہرا ہوتا ہے کہ اسے انتخاب کا اختیار نہیں ہوتا، یعنی وہ یہ نہیں کہہ سکتا کہ فلاں اچھی شے کو مجھ سے کوئی سروکار نہیں۔ اس کی فطرت کا آخری منظر عارضی و شدید جملی طلب یا بہت ہی راسخ عادت کی بہ نسبت

وہ طرز عمل زیادہ ہوتا ہے جو یہ شخص ایک پیچیدہ معاشرتی نظام کے رکن کی حیثیت سے اختیار کرتا ہے، وہ یہ نہیں کہہ سکتا کہ اول الذکر چونکہ دلچسپ ہے اس لئے مجھے اس سے سرکار ہے اور آخر الذکر چونکہ نفرت انگیز ہے اس لئے مجھے اس سے کوئی تعلق نہیں اور اگر میں اسے اختیار کروں گا تو بدرجہ مجبوری اختیار کروں گا، اس نقطہ نظر سے خواہش و فرض یا دلچسپی و اصول کا تقارض دراصل ان دو قسموں کے میلانات کا تقارض ہے جن میں سے ایک قسم نے مقررہ سیرت کی شکل اختیار کر لی ہے، اس لئے فاعل کو شخص خاص واحد کی حیثیت سے اس میں کشش معلوم ہوتی ہے لیکن دوسری قسم کا تعلق اس کامل تر ذات کے نشوونما سے ہے جس کے پیش نظر تمام معاشرتی تعلقات ہونا چاہئیں۔ اسی واقعہ پر کانت کا نظریہ زور دیتا ہے، چنانچہ اس کے نزدیک فرض سے وہ اقتدار ظاہر ہوتا ہے جو فاعل کی اتفاقی و جزئی ذات پر اسکی عالمگیر و معقول پسند ذات کو حاصل ہوتا ہے لیکن افادیت اس کے بجائے ان معاشرتی نظامات مطالبات پر زور دیتی ہے جس کی وجہ سے فرض کا عام احساس، و نیز خاص خاص فرائض پیدا ہوتے اور انجام پاتے ہیں۔

کانت کا نظریہ

مطابق فرض اور برتاؤ کانت کا یہ بیان ہے کہ ایک فعل ممکن ہے فاعل کے فرض منصفی کے مطابق ہو لیکن اس نے برائے فرض منصفی اس کو انجام نہ دیا ہو، مثلاً ناواقف خریدار سے زیادہ دام نہ لیتا تاجر کا فرض ہے اور جب تجارت کی گرم بازاری ہوتی ہے تو دو دراندیش تاجر ہی کرتے ہیں۔۔۔۔۔ یوں لوگوں کو خریداری میں دھوکہ نہیں ہونا لیکن یہ واقعہ اس امر کے ثبوت کے لئے کافی نہیں کہ تاجروں کا یہ فعل احساس فرض یا

اصول دیانت پر مبنی ہوتا ہے۔ بلکہ خود انکا نفع اس روش کا مقتضی ہوتا ہے۔
 (کانٹ کا نظریہ اخلاق مترجمہ ایڈٹ صفحہ ۱۳) ایسے موقع پر اگر افعال کو ظاہری
 نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو وہ فرض کے مطابق نظر آتے ہیں لیکن اگر اخلاق کی
 نگاہ سے دیکھا جائے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کا محرک فرض کا احساس نہیں
 بلکہ ذاتی فائدہ کا خیال ہے، یہی حالت ان تمام افعال کی ہے جو اگرچہ بظاہر
 دیکھا جاتا ہے لیکن درحقیقت ان کا سرچشمہ مصلحت اندیشی ہوتی ہے لوگ
 فطرتاً اپنی صحت اپنی جائیداد اپنی اولاد کی خبر گیری کی طرف مائل ہوتے ہیں لیکن
 اس سلسلہ میں ان سے جو افعال سرزد ہوتے ہیں وہ خواہ کتنے ہی فرض کے
 مطابق ہوں مگر انکا باعث احساس فرض نہیں بلکہ میلان طبع ہوتا ہے۔ اگر
 ایک شخص مصیبت زدہ، بد قسمت اور موت کا آرزو مند ہے زندگی کی اسے
 ذرا محبت نہیں لیکن بااثر ہمہ صرف احساس فرض کی وجہ سے اپنی زندگی کو
 قائم رکھتا ہے تو یقیناً اس کے اس فعل میں حقیقی اخلاقی قدر و قیمت موجود
 ہے اسی طرح اگر کوئی ماں اپنے بچہ کی اس لئے فکر کرتی ہے کہ وہ اسے اپنا فرض
 سمجھتی ہے تو اس کا فعل واقعی اخلاقی فعل کہلانے کا مستحق ہے

فرض اور سرچشمہ اخلاق | غرض کانٹ کے بقول انہی افعال میں اخلاقی حیثیت پائی
 جاتی ہے جو برائے فرض انجام دیے جاتے ہیں یعنی جنکا

باعث اقتدار فرض کا اعتراف ہوتا ہے۔ اس لئے ”(اخلاقی حیثیت سے) اچھائی
 یا برائی کی تعیین اخلاقی قانون سے پہلے نہیں بلکہ اس کے بعد اور اسی کے ذریعہ
 سے ہونا چاہئے۔“ (کتاب مذکور صفحہ ۱۵) ہماری جتنی خواہشیں یا میلانات
 ہیں سب کسی نہ کسی اچھائی (سعادت، کامیابی، یا حصول مقصود) کے متلاشی
 ہوتے ہیں لیکن یہ انفرادی یا مجموعی حیثیت سے افعال کی برائے فرض
 انجام دہی کا باعث نہیں بن سکتے۔ اس لئے فرض اور اس کے اقتدار کا سرچشمہ کوئی
 اور شے ہونا چاہئے۔ مثلاً عقل جس کی بدولت انسان میں ایسے قانون کا شعور
 پیدا ہوتا ہے جسے تمام افعال کا محرک ہونا چاہئے مگر افادیت جب یہ اصول
 قرار دیتی ہے کہ پہلے اچھائی کا خیال آتا ہے اور اسی اچھائی کے پردہ میں بچاؤ

تحقیق ہوتا ہے تو وہ مذکورہ بالا اخلاقی حقیقت کو یکسر منقلب کر دیتی ہے۔
 انسان کی دہری سرشت | اس خیال سے تو ہم سب واقف ہیں کہ انسان دو چیزوں
 سے مرکب ہے۔ وہ حس اور روح دونوں کی آمیزش کا
 نتیجہ ہے۔ اس میں جسمی اور فکری دونوں فطرتیں پائی جاتی ہیں اس کا ایک نفس
 اعلیٰ اور دوسرا دنیٰ ہے، ایک کا تعلق اشتہا سے اور دوسرے کا عقل سے
 ہے۔ لیکن کانٹ کے نظریہ میں اس عام خیال کی جو تعبیر نظر آتی ہے وہ عجیب و
 غریب ہے انسان کے تمام خاص مقاصد و تجاویز کا سرچشمہ خواہش یا میلان ہے
 چونکہ یہ ذاتی سرشت کے لئے ہیں اس لئے اخلاقی حیثیت سے معریٰ ہیں ابھی
 نام انسان کی جسمی یا شہوانی فطرت ہے۔ یہ فطرت اگرچہ بجائے خود "ادنیٰ"
 نہیں لیکن چونکہ محرک افعال بننے کے لئے اصول کے ساتھ کشاکش کرتی ہے
 اس لئے ادنیٰ بن جاتی ہے۔ قانون کے کلیۃً واجب العمل ہونے کا یقیناً
 ہے کہ محرک افعال کے متعلق خواہش کے دعویٰ کو یکسر نظر انداز کر دیا جائے
 (نظریہ کانٹ صفحہ ۷۰ تا ۷۱، ۱۲۲ تا ۱۲۹، ۱۵۹ تا ۱۶۳) اگر انسان جانور ہوتا تو وہ صرف
 اپنی خواہش کی پیروی کرتا۔ اگر خدا یا فرشتہ ہوتا تو صرف عقل کا اتباع کرتا لیکن
 وہ ان دونوں کے بجائے انسان ہے اس لئے عقل اور حس کا ایک عجیب
 مجموعہ ہے، چنانچہ اس نے ایک پیچیدہ مسئلہ کا حل یعنی میلان کے فطری
 تقاضے کا مقابلہ اور تمام کاموں کا بر بنائے فرض انجام دینا اپنے ذمہ لیا ہے۔
 کانٹ کے نظریہ کی تنقید | کانٹ کے نظریہ کے پس پشت یقیناً ایک ایسا واقعہ
 موجود ہے جس کی بدولت یہ نظریہ بظاہر مقبول معام
 ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ جو میلانات لازمی طور پر برے نہیں وہ افعال
 پر تسلط حاصل کرنے کی کوشش کرتے ہیں، گو یہ کوشش ایسی ہے جس کا مقابلہ
 کرنا چاہیئے۔ لیکن کانٹ اس واقعہ کی جو تشریح کرتا ہے اس کا عجیب و غریب
 پہلو یہ ہے کہ اس کی رو سے انسانی فطرت کے دو حصوں، ادنیٰ و اعلیٰ، شہوانی
 و عقلی میں یکسر اور قطعی تفریق ہو جاتی ہے یہی وہ نقطہ بحث ہے جس کی طرف
 آئندہ ہمارا رویہ منہ ہو گا۔

فرض اور جذبات | اول تو حس یا اشتہا اور عقل یا فرض کی قطعی تفریق سے جذبات کی تقیید لازم آتی ہے اور یوں اخلاق کے متعلق انسان کا نقطہ نظر صوری اور عالمانہ ناگہش ہو جاتا ہے، ایک تو ہم یہ کہیں کہ خواہش جب پہلے پہل ظاہر ہوتی ہے تو وہ بعض اوقات ایسے مقصد کی محرک ہوتی ہے جو اخلاقی حیثیت سے ٹھیک نہیں ہوتا۔ دوسرے ہم یہ کہیں کہ خواہش کے مقصد کو محرک فعل کی حیثیت سے تسلیم کرنا بیجا ہے یا افعال اسی وقت بجا قرار دئے جاسکتے ہیں جب پہلے انھیں کوئی اصول یا قانون تسلیم کر لے اور اس واقعہ کا شعور فاعل کو ہواں دونوں باتوں میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ یہ خیال کہ ممکن ہے فاعل کے طرز عمل کو اخلاقی حیثیت سے صحیح رکھنے کے لئے وہ متعاد مقاصد کافی نہ ہوں جنکے رنگ میں فاعل کے عادتہ غالب میلانات و قوی کا اظہار ہوتا ہے یا یہ خیال کہ بجا مقصد کے لحاظ کا سیرت کی شکل میں منتظم ہونا اور منتظم ہونے کے نظری بیجا ہے، کے ساتھ دوش بدوش کام کرنا خیال ہے اگر تسلیم کیا جاسکتا ہے تو کسی ذی تیار شدہ نظریہ کی ضرورت سے تسلیم کیا جاسکتا ہے۔ اس واقعہ سے اگر کوئی شخص انکار کرے تو صرف کسی ایسے مابعد الطبعی نظریہ کی نیاز پر جو حس و عقل کی اذہم دگر تفریق کے متعلق قائم کیا جاسکا ایک تاجر تو وہ ہے جو اس لئے ٹھیک تو لہتا اور ایک دام کہتا ہے کہ اس سے اسکی بکری کو فائدہ ہوتا ہے دوسرا وہ تاجر ہے اگر دنیا میں کوئی ایسا تاجر ہو جو ہمیشہ دیانت داری کے ساتھ تانگے کے ایک گولہ یا سوئی کی ایک پڑیہ کے پیچھے سے پہلے یہ سوچ لیتا ہے کہ اس فعل کا آخری محرک احترام فرض ہے، لیکن اس دونوں قسموں کے علاوہ ایک تیسری قسم ہے جسے مین بین کا مرتبہ حاصل ہے یہ وہ تاجر ہیں جو اپنے معاملات میں اس لئے دیانت داری سے کام لیتے ہیں کہ انہیں دیانت داروں کی ماہ الا ستیاز خواہشات موجود ہوتی ہیں کانٹ کے نظریہ میں جو مصنوعی سختی پائی جاتی ہے اس کا خاکہ شکر نے اشعار ذیل میں اڑایا ہے، وہ پہلے تو یہ فرض کرتا ہے کہ کانٹ کا ایک ٹمہ اس سے آگے یہ کہتا ہے کہ

”میں اپنے احباب کی بخوشی خدمت کرتا ہوں لیکن افسوس یہ ہے کہ اس میں محبت کا شائبہ ہوتا ہے اس لئے مجھے یہ شک دامن گیر ہے کہ میں نے نیکی نہیں کی۔“

اس کو کانٹ کی زبان سے یہ جواب ملتا ہے کہ
 ”تمھارے پاس (حصول نیکی کا) صرف ایک ذریعہ ہے (وہ یہ کہ تمھیں پہلے ان سے سخت نفرت کی کوشش کرنا چاہئے اسکے بعد بادل ناخواستہ وہ روش اختیار کرنا چاہئے جس کا قانون حکم دیتا ہے۔“
 مذکورہ بالا اشعار میں کانٹ کے نظریہ کی مضحکہ انگیز تصویر کھینچی گئی ہے کانٹ کا یہ منشا نہیں کہ جذبات کو پامال کر دیا جائے بلکہ اس کی یہ رائے ہے کہ جذبات کو محرک افعال تسلیم کرنے سے پہلے ان کے لئے اخلاقی قانون سے سند منظوری حاصل کر لینا چاہئے۔ تاہم ان اشعار سے کانٹ کے نظریہ کا وہ پہلو روشن ہو جاتا ہے جسے لغو کہنا چاہئے۔ اس پہلو کا لب لباب یہ ہے کہ اخلاقی حیثیت سے افعال کا مرئیہ بننے کے لئے میلانات و جذبات بذات خود ٹھیک ہونا ضروری نہیں، گویا یہ ممکن ہے کہ انسان کو بھوک لگے مگر صرف بھوک لگنے کی وجہ سے وہ کھانا نہ کھائے یا اس کا اپنے رفیق کے ساتھ خوشخوئی سے پیش آنے کو جی چاہے مگر اس جی چاہنے کے باعث وہ ایسا نہ کر سکے یا مصیبت زدہ کو دیکھ کے دستگیری کا جذبہ پیدا ہو مگر صرف اس بنا پر کہ یہ اس کی رحمتی کا تقاضا ہے وہ اس سعادت سے محروم رہے۔
 اس موقع پر یہ امر قابل لحاظ ہے کہ بعض اخلاقیین اس خیال کے بالکل برعکس دوسری انتہا پر چلے گئے ہیں۔ ان کے نزدیک کوئی فعل صرف اس وقت بجا ہوگا جب وہ جذبات کی بدولت از خود سرزد ہوگا اگر اس میں محض جذبات کے بجائے احساس فرض کے خیر کو دخل ہو تو ایسا فعل صرف جبر کی حیثیت سے بجا ہوگا چنانچہ ایمرسن ان لوگوں کا ذکر کرتا ہے جو اپنے حکم کی بنا پر وہ کام کرتے ہیں جو وہ پتھر اپنی ساخت کی وجہ سے کرتے ہیں یہ بھی ایمرسن ہی کا قول ہے کہ ”میرت میں جتنا بیج اور قلعہ ہوتا ہے اتنی

ہم کو اس سے محبت ہوتی ہے۔ جب ہمیں کوئی ایسا شخص نظر آتا ہے جس کے افعال شاندار و دلکش اور گلاب کے پھولوں کی طرح خوش آئند ہوتے ہیں تو ہم لامحالہ خدا کا شکر ادا کرتے ہیں کہ ایسے شخص کا وجود صرف ممکن نہیں بلکہ وہی الواقع موجود ہے اس وقت ہم اس فرشتہ خوشی کی طرف مڑ کے یہ نہیں کہتے کہ تم سے بہتر کرمپ ہے جو افعال خیراں اپنی فطرت کے تمام شیطانوں سے مقابلہ کرتا رہتا ہے۔ ”واقعہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ معمولی حالات میں تو نیک آدمی کے فطری اچسبات اور قائم شدہ عادات نیک افعال کی تحریک کے لئے کافی ہوتے ہیں لیکن کبھی کبھی یہ صورت بھی پیش آتی ہے کہ جو مقصد پیش نظر ہوتا ہے وہ پر زور نہیں ہوتا کیونکہ اس کے پیرایہ میں فاعل کی قوت غالب کا عادیہ اظہار نہیں ہوتا اس لئے اس مقصد کو امداد کی ضرورت ہوتی ہے اور اسے یہ امداد ان استلافات سے ملتی ہے جن کا تعلق فاعل کے تجربہ و خیر کی پوری گزشتہ تاریخ سے ہوتا ہے۔ انسان میں جذبات کی جو قوت موجود ہے وہ اگرچہ ہر قالب میں دھلنے کے لئے تیار نہیں ہوتی تاہم اس میں انقلاب استعمال کی استعداد پائی جاتی ہے، خصوصاً اگر اس قوت کا تعلق کسی ایسے شخص سے ہے جو اپنے ضمیر کا پابند ہے۔ کانٹ جس اخلاقی کے نظریہ کی اس بنیاد پر تنقید کرتا ہے کہ وہ احساس خطا سے بدکار کے اذیت یاب ہونے کا تصور کرنے کے لئے اس کی اصل سیرت کو بھی اخلاقی حیثیت سے اچھا مانا پڑے گا“ (ایبٹ صفحہ ۱۲۸) لیکن اگر کسی شخص میں احساس فرض سے کام لینے کی صلاحیت موجود ہے تو اس کے یہ معنی ہیں کہ اس کے دل میں خوبی سے محبت کا جذبہ

غالب ہے۔

۲۔ میلان و افک اور خدا کو خواہش و عقل کی ایک دوسرے سے قطعی اور ناقابل تغیر تفریق کے متعلق اگر کانٹ کا نظریہ تسلیم کیا جائے تو ایک نصب العین بنانا۔

بہت ہی سخت اشکال لازم آئے گا اس صورت میں یا تو بجا مقصد کا وجود ناممکن ہو گا یا ہر مقصد بجا ہو گا بشرطیکہ ہمیں اس کی تکمیل کی فرضیت کا یقین ہو۔ کانٹ کے نزدیک ہر معلوم مقصد اور ہر متعین تجویز کا

سرچشمہ خواہش ہے۔ قانون اس کے سوا اور کچھ نہیں کہتا کہ اپنا فرض ادا کرو۔ قانون کسی مقصد پر مبنی ہے، کی مہر اس وقت لگاتا ہے جب اس مقصد کے حصول کی کوشش بر بنائے خواہش نہیں بلکہ خیال فرض کی جاتی ہے جو مقصد فی الواقع پیش نظر ہوتا ہے وہ میلان یا خواہش کا شرہ ہوتا ہے، عقل صرف اصول بحیثیت محرک دیتی ہے۔ یہ وہی مقصد و محرک کی تفسیق ہے جس پر ہم پہلے بحث کر چکے ہیں البتہ یہاں اس سلسلہ کی شکل بدلی ہوئی ہے۔ اس خیال کی رو سے مقصد اور محرک اس طرح ایک دوسرے سے غیر متعلق اور جدا ہیں کہ یا تو ہر مقصد کو برا کہنا چاہئے کیونکہ وہ خواہش کا نتیجہ ہے اور اسلئے فرض کی جمالت شان کے معیار سے گرا ہوا ہے یا جس روش کو ایک دفعہ فرض سمجھ کے اختیار کر لیا جائے اس پر آخر تک جنون و وارفتگی کے ساتھ قائم رہنا چاہئے۔

جو شخص کانٹ کا حقیقی پیرو ہو گا وہ دوسری شق اختیار کرے گا کیونکہ یہی ممکن ہے۔ لیکن دنیا کو بے اصول آدمی سے جس قدر نقصان پہنچتا ہے اس قدر اخلاق کے جنون سے پہنچتا ہے۔ مذہبی جنگ، دار و گیر، عدم تسامح، دوسروں کے متعلق رائے قائم کرنے میں سختی، کسی روش کے معضرت رساں ثابت ہو جائیکے بعد بھی اس کی پیروی بر اصرار، محدود و وسیع غرض کی کورائے پرستش، صنعت، تہذیب، معاشرتی لڈائز، تفریحی مشاغل کی دیدہ و دانستہ مخالفت، زہاد و خشک کی طرح اپنی اخلاقی قوتیت کا یقین، یہ اور اس طرح کی بے شمار خرابیاں نتیجہ ہیں اس غلطی کا جس کی وجہ سے انسان یہ سمجھتا ہے کہ فرض کے متعلق صرف میرا ہی عقیدہ افعال کا محرک بننے کے لئے ٹھیک ہے۔ اگر کانٹ کے نظریہ کو تسلیم کرنے سے خرابیاں پیدا نہیں ہوں گی تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس نظریہ کی اشاعت و پیروی ایسے ملک میں ہوئی جہاں قانون و اقدار کا بڑا اثر تھا کیا جاتا تھا۔ بحیثیت مجموعی کانٹ کے فلسفہ کی بدولت جرمنی میں ایک طرف تو قانون اور طریقہ کار کی بنیائے معقولیت تنقید کا موقع ملا اور دوسری طرف اس عہد حکومت کو عقلی نقطہ نظر سے اپنے قوانین و انتظامات کے حق بجانب

ثابت کرنے میں سہولت ہوئی جو اس فلسفہ کی اشاعت سے پہلے بھی
خاصا مقبول نظر آتا تھا، جنہیں کم از کم اتنی معقولیت موجود تھی جتنی ایسے
موقع پر ہو کرتی ہے۔

فرض بغرض فرض | یہ اصول بہت اچھا ہے کہ انسان کو اپنا فرض کسی اور فرض
کے لئے نہیں بلکہ خود فرض کے خیال سے انجام دینا چاہئے

درحقیقت فرض بغرض فرض کے یہ معنی ہیں کہ اس سلسلہ میں جو کام کیا جائے
وہ مقصود بالذات ہو۔ کسی کو ٹھنڈے پانی کا ایک گلاس دینا یا حوصلہ افزائی
کے دو کلمے کہنا، اپنے کمرہ میں صفائی رکھنا، پڑھا ہوا سبق یاد کرنا، دوکان کا مال
بیچنا، قصور کھینچنا یہ یا اس طرح کا جو کام کیا جائے اس لئے کیا جائے کہ
اس وقت اس کام کی ضرورت ہے، اخلاقی افعال کا مقصد کوئی اور شے حتیٰ
کہ خود اخلاق بھی نہیں۔ لیکن کانٹ کے نظریہ کی رو سے فرض بغرض فرض
کے یہ معنی ہونگے کہ افعال خود اپنے لئے نہیں بلکہ مجرد اصول کے خیال سے
انجام دے جائیں۔ جس طرح لذتیں کے نزدیک افعال محض ذریعہ سعادت
ہیں اسی طرح کانٹ کی رائے میں افعال محض ذریعہ نیکی ہیں۔ علیٰ ہذا طرح
لذتیں کا یہ استبعاد ہے کہ سعادت کو بھول جانا، اپنے گرد و پیش کی اشیاء
و اشخاص کا ہو رہنا یہی حصول سعادت کا ذریعہ ہے اسی طرح اخلاقیین کا
یہ استبعاد ہے کہ نیکی کا خیال (ایک مستقل شے کی حیثیت سے) دل میں
نہ لانا، بیش نظر صورت حال کی پوری قدر کرنا یہی حصول نیکی کا ذریعہ ہے۔
جب انسان کو خاص خاص افعال کی انجام دہی کا خیال آتا ہے تو اس وقت
درحقیقت اسے فرض کا خیال آتا ہے، ورنہ فرض کا کلی یا مجرد طور سے خیال
کرنا دماغی فرض سے پہلو تھی یا اسکی نامکمل اور بری طرح انجام دہی کا ایک
پتھرین طریقہ ہے۔

خلاصہ تنقید | مختصر یہ کہ جو نظریہ اخلاق فرض کا سرشتہ ایسے عقلی نفس کو
قرار دیتا ہے جو میلانی و جذباتی نفس سے بے تعلق بلکہ
اس سے بالاتر ہے، وہ نظریہ اخلاق (۱) متعادل خواہشات و جذبات کو

اخلاقی اہمیت سے محروم کرتا ہے۔ حالانکہ یہی چیزیں ایک واقعی سیرت کو دوسری سے ممتاز کرتی ہیں (۲) ہم کو فرض کی واقعی خوبی سے قطع نظر کر کے اسکی نادانستہ انجام دہی کا پابند کرتا ہے (۳) اخلاقی اصول کو واقعی افعال کی روح رواں بنانے کے بجائے اسے ایک دور از کار مجرد شے بنانا ہے۔ اس نظریہ کا بہترین پہلو یہ ہے کہ یہ فرض کی خود مختاری پر اصرار کرتا ہے اور فرض کو ذات فاعل کا جزو قرار دیتا ہے لیکن یہ پہلو اس وقت زیادہ وضاحت کے ساتھ نظر آئے گا جب ہم اس نظریہ کا اور لذتیت کا متقابل کریں گے۔

۳ افادین کا نظریہ فرض

مسئلہ فرض اور لذتیت | افادین جبر خواہش کی جو تشریح کرتے ہیں وہ اس لئے کرتے ہیں کہ انھیں اپنے نظریہ لذت کی وجہ سے ایک عجیب و غریب دشواری پیش آتی ہے۔ اگر لذت ہی کا نام خوبی ہے اور لذت ہر خواہش کا مطلوب ہوتی ہے۔ تو پھر خواہش پر جبر کیوں کیا جائے اس حالت میں کوئی ایسی شے نہ ہوگی جس پر فرض کا اطلاق ہو سکے کیونکہ جو شے ناگزیر ہے اس کے حصول کی فرضیت تو ایک بے مضمی بات ہے لیکن افادین کے نزدیک لذت کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جو مطلوب خواہش ہے دوسری وہ جو معیار اخلاق ہے پہلی قسم کا افراد کی ذات سے تعلق ہے۔ یہ شخصی چیز ہے دوسری قسم کا دائرہ وسیع ہے اس میں وہ تمام اشخاص داخل ہیں جن کی سعادت پر اس کا اثر پڑ سکتا ہے چونکہ ان دونوں قسموں میں بین فرق ہے اس لئے اگر بجا افعال کو سرزد ہونا چاہیے تو اس کے لئے کوئی ایسی شے ہونا چاہیے جس کی وجہ سے انسان کو رفاه عام کے کاموں میں وہ لطف آئے جو ذاتی نفع کے کاموں میں آتا ہے یہ شے دوسروں کے

توقعات و مطالبات ہیں جنکی وجہ سے افعال کے نتائج فاعل کی سزا تکلیف، انعام یا لذت کی شکل میں ظاہر ہوتے ہیں۔ اگر فاعل کا بالطبع میلان کسی لذت کی طرف ہے تو وہ یہ سمجھتا ہے کہ مجھے اس لذت کے ہاتھوں اس سے زیادہ تکلیف پہنچے گی یا اگر اسے کسی الم سے بالطبع نفرت ہے تو وہ یہ سمجھے گا مجھے اس الم کی بدولت اسکا نعم البدل بصورت لذت ملے گا اور یوں وہ اپنے فطری میلان کو روک کر اسکا رخ دوسری طرف پھیر سکیگا۔ ان دونوں صورتوں میں وہ شے موجود ہے جس پر فرض یا واجب کا اطلاق ہوتا ہے۔ چنانچہ پہلے میلان کو اس طاقت کے خیال سے روکا جاتا ہے جو اپنی اطاعت پر انعام اور نافرمانی پر سزا کا اعلان کرتی ہے، ایسے موقع پر وجود فرض کے یہ اسباب ہوتے ہیں۔ (۱) مطالبات، توقعات اور قواعد جن کی پابندی دوسروں کی طرف سے عائد کی جاتی ہے (۲) ثمرات افعال جو انعام لذت یا سزا کے الم کی شکل میں حاصل ہوتے ہیں (۳) ان امور کا نتیجہ یعنی خواہش پر جبر (الف) نتیجہ کا بیان | لیکن نتیجہ کو فرض کے لفظ تک سے نفرت ہے چنانچہ وہ فرض کے بدلہ تکلیف کہتا ہے۔ ذیل میں اسکا ایک اقتباس درج ہے جس سے گزشتہ بیان کی تائید ہوتی ہے۔ ”جن افراد سے جماعت مرکب ہوتی ہے ان کی سعادت یہی وہ میاں رہے جسکو پیش نظر رکھنے پر شخص کو اپنا طرز عمل اختیار کرنا چاہئے لیکن خواہ یہ طرز عمل ہو یا اور کوئی شے اس کے کرنے پر انسان کو لذت و الم کے سوا اور کوئی چیز مجبور نہیں کر سکتی۔“

اس بنا پر تکلیف اس الم یا لذت کا نام ہے جس کی وجہ سے انسان کو جماعت کے نفع میں اپنا نفع نظر آتا ہے۔ نتیجہ نے چار طرح کی تکلیف کا ذکر کیا ہے جن میں سے صرف پہلی قسم کا تعلق دوسرے کی مرضی نہیں بلکہ وہ ایک جسمانی چیز ہے۔ مثلاً ایک شخص کا دل شراب کے پینے کو چاہتا ہے مگر وہ اس کے نقصانات کی وجہ سے نہیں پیتا اس صورت میں وہ مجازاً یہ کہہ سکتا ہے کہ شراب نوشی سے احتراز میرا فرض ہے مگر سچ یہ ہے کہ یہ

اسکا فرض نہیں بلکہ صریح فائدہ ہے واقعی تکالیف یہ ہیں (۱) سیاسی یعنی وہ لذت و الم (خصوصاً الم) جو قانونی حیثیت سے بالادست طاقت کے اوامر و نواہی کا نتیجہ ہوتے ہیں (۲) اجتماعی یہ وہ نتائج ہیں جو عام رائے کے نسبتاً غیر متعلق اثر سے پیدا ہوتے ہیں مثلاً لوگوں کی نظر میں بے عزتی، عام تنقید، ہر دلعزیزی کی کمی (۳) مذہبی اس سے مراد وہ عذاب یا ثواب ہے جو خدا یا اس کے قائم مقام (مثلاً کلیسا) دیتے ہیں۔

نظریہ کے فوائد و نقصان | اس نظریہ کا قوی پہلو تو یہ ہے کہ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے

کہ معاشرتی نظامات، ضوابط اور مطالبات، فرض کی حیثیت کے ذہن نشین کرنے میں کتنا عظیم الشان حصہ لیتے ہیں لیکن اس کا کمزور پہلو یہ ہے کہ یہ فرض کو عین جبر قرار دیتا ہے، دوسرے لفظوں میں یوں کہنا چاہئے کہ یہ ایک اخلاقی ضرورت کو اگر جسمانی ضرورت نہیں تو کم سے کم نفسی ضرورت بنا دیتا ہے انعام کی امید اور سزا کا خوف یہ دونوں چیزیں ایسی ہیں جو انسانی زندگی میں افعال کا محرک بنا کرتی ہیں لیکن جو افعال اس طرح صادر ہوتے ہیں انکی وقعت نوع انسانی کے انصاف پسندانہ فیصلہ کی نظر میں کچھ زیادہ نہیں ہوتی اگر عادتاً ان محرکات سے کام لیا گیا تو اس سے انسان کا بجا کا موٹی طرف میلان قوی ہونے کے بدلہ اور کمزور ہوتا جائیگا۔ یہ بات تو ظاہر ہے کہ ان تکالیف کے متعلق یہ دشواری اس لئے پیش آتی ہے کہ انکی نوعیت خارجی ہے۔ اور انکی نوعیت خارجی اس لئے ہے کہ یہ جن امور کی متقاضی ہوتی ہیں ان کو فاعل کی سیرت سے کوئی داخلی تعلق نہیں ہوتا بلکہ یہ باری فاعل دوسروں کی بدولت پڑتا ہے۔

چونکہ خاص خاص کیفیات احساس ہی ہر شخص اور اس کی خواہشات و لذات کا مایہ خیر ہوتی ہیں اس لئے وہ بجائے خود مکمل ہوتا ہے۔ ایسی حالت میں معاشرتی تعلقات اس کے واسطے لامحالہ ایک اجنبی و خارجی شے ہونگے اب اگر انھوں نے موجودہ کیفیات احساس میں کوئی رد و بدل کرنا چاہا تو وہ مصنوعی بندشیں کہلا سکیں گی۔ یہ ایک اتفاقی امر ہے کہ چند آدمیوں سے ہر شخص

بجائے خود مکمل اور دوسروں سے بے تعلق ہوتا ہے لیکن وہ سب کے ساتھ مل جل کے رہتے ہیں لیکن فرض کیجئے کہ ان کے خارجی افعال میں تعارض ہو تو ممکن ہے کہ ان احساسات میں تغیر کرنا پڑے جن کی وجہ سے یہ افعال سرزد ہوتے ہیں بس اسی لئے فرض کی ضرورت ہوتی ہے۔

اس نقطہ نظر سے ہر فرد ایک جداگانہ اخلاقی ہستی اور ایک مستقل دائرہ عمل رکھتا ہے، گویا یہ ایک ایسی انفرادیت ہے جس میں سالمیت کا بنیادی اصول کام کر رہا ہے اس لئے اسے نفسی و سالمی انفرادیت کہنا چاہیہ نہ ہوگا۔ لیکن بعد کے افادین اس نفسی و سالمی انفرادیت کے بدلے دوسرے اصول سے کام لینا چاہتے ہیں، وہ شخصی نفع کا ایسا تصور قائم کرتے ہیں جس میں دوسروں کے ساتھ تعلقات شامل ہوتے ہیں، اس بنا پر دوسرے نئے مطالبات، عام رائے، قوانین وغیرہ افراد کے اخلاقی نشوونما یعنی ان میں احساس نیکی کی کافی بیداری اور حصول نیکی سے دلچسپی پیدا ہونے کا ذریعہ قرار پاتے ہیں، چنانچہ یہ لوگ منقسم کی یہ نسبت خارجی تکالیف پر کم اور تعلیم نقل وغیرہ ان ذرائع پر زیادہ زور دیتے ہیں جنکی وجہ سے افراد کی سیرت کی نادانستہ تشکیل اور انفرادی و اجتماعی خواہشات میں نظری تطبیق پیدا ہوتی ہے البتہ جان استوار مل میلان طبع کے اس داخلی و کیفی تغیر و سب سے زیادہ زور دیتا ہے اور بین و اسپنر اس تغیر کے ذرائع حصول کو سب سے زیادہ تفصیل کے ساتھ بیان کرتے ہیں۔

(ب) بین کا بیان | بین کی بھی وہی بنیاد ہے جو منقسم کی ہے۔ اس نفع (فرض یا واجب) سے مراد وہ افعال ہیں جو برائے تکلیف نہ انجام دینا پڑتے ہیں (بین جذبات دارادہ صفحہ ۲۸۲) لیکن بین سیاسی قوانین اور بیہم عام رائے کو کم اور خانگی تعلیم کو زیادہ اہمیت دیتا ہے۔ اطاعت شعاری یعنی غبت یا بلا غبت افعال کی انجام دہی کی تعلیم بچہ کو زندگی کے شروع ہوتے ہی ملنے لگتی ہے اور تقریباً برابر جاری رہتی ہے، احساس فرض کے ارتقاء تام میں تین منزلیں پیش آتی ہیں پہلی منزل سب سے اولیٰ ہے کچھ لوگ ایسے بھی

جو اس منزل میں رہ جاتے ہیں۔ اس منزل میں ”لذت و الم کے احساس سے کام لیکے اطاعت شعاری پیدا کی جاتی ہے، یوں جلد اطاعت شعاری اور اس الم میں دماغی اختلاف پیدا ہو جاتا ہے جس کا ذکر ہوتا ہے اور جس میں خوف کی وجہ سے کم دہش اضافہ ہو جاتا ہے، یہ خیال کہ جب تک اپنی حرکت سے باز نہ آئیگا سزا کا سلسلہ جاری رہے گا ممنوع فعل کے متعلق بچہ کے دل میں خوف اور ہیبت ناک اثر پیدا کرتا ہے، یہی خوف ضمیر یا اقرار فرض کی بیرونی عقل کا مایہ ضمیر ہے اگر بچہ اچھے گھرانے (یا شہری اچھی سلطنت) میں ہوتا ہے تو اس خوف میں اور چیزوں کا اضافہ بھی ہو جاتا ہے، جو لوگ اسے کسی کام کا حکم یا اس حکم کی خلاف ورزی پر سزا کی دھمکی دیتے ہیں انکی اس کے دل میں عزت، قدر اور محبت ہوتی ہے۔ اس لئے ایک دوسرے قسم کا خوف پیدا ہوتا ہے۔ چونکہ اس خوف کا تعلق اپنے محبوب کی الم یا بی اسے ہوتا ہے اس واسطے یہ نسبتہ بے لوث ہوتا ہے، اس کا دار و مدار اپنے نقصان سے زیادہ اس نقطہ نظر پر ہوتا ہے جس کی وجہ سے وہ منسل ممنوع قرار پاتا ہے، جب اسے سمجھ آ جاتی ہے تو وہ ان فوائد کو محسوس کرنے لگتا ہے جن کے خیال سے یہ حکم دیا گیا تھا اور چونکہ اسے نشاء حکم سے اتفاق ہوتا ہے اس لئے خود حکم سے اتفاق ہوتا ہے، یوں ”ایک نئے محرک کا اضافہ ہوتا ہے اور اب اس فعل کے ساتھ تین قسم کے خوف ہوتے ہیں۔۔۔ جو فرض عائد کیا جاتا ہے اگر اس کے متعلق یہ خیال ہوتا ہے کہ اس سے ان تمام لوگوں کے فوائد محفوظ رہ سکیں گے جن سے ہم کو بھر دی ہے تو اس فرض کے بجانہ لاسنے سے ہمیں اتنی ہی تکلیف ہوتی ہے جتنی ان لوگوں کو نقصان پہنچانے سے ہوتی ہے۔“

ایک اہم تغیر | جب بچہ ”نشاء حکم“ کی قدر کرنے لگتا ہے ”تو اس کے

ضمیر کی نوعیت بالکل بدل جاتی ہے“ اس کے خوف کی

ابتداء سزا کے خیال سے ہوتی ہے بعد کو اس میں اپنے محبوب بزرگوں کی

ناراضی کا خیال آ کے شامل ہوتا ہے۔ اور آخر میں اس خوف کا تعلق ان

نوائے ہو جاتا ہے جن کی اسے قدر اور جن میں اسکی شرکت ہوتی ہے اب احساس فرض کی عمارت ”ایک مستقل بنیاد پر قائم ہوتی ہے“ یہ خارجی سیاسی اقتدار کی بہترین داخلی شبیہ اور مظاہری حکومت کی باطنی نقل ہوتی ہے۔ اس منزل میں ”قانون کے مقصد و مفہوم کا لحاظ کیا جاتا ہے محض اس واقعہ کا لحاظ نہیں ہوتا کہ اس قانون کو کسی بالادست طاقت نے جاری کیا ہے“ یوں فرض کا ایک عام احساس پیدا ہوتا ہے جسے ہم ان مخصوص افعال سے علیحدہ کر سکتے ہیں جو خوف سزا انجام دیے گئے تھے اور علیحدہ کر کے اسے نئے کاموں کے متعلق استعمال کر سکتے ہیں جو معاشرتی حیثیت سے واجب العمل نہیں بلکہ شاید جن کا خود ہمیں پہلی دفعہ خیال آیا ہے معاشرتی دباؤ سے انسان میں فرض کا احساس اور اس کی پابندی کی عادت پیدا ہوتی ہے یہ دونوں چیزیں اب بھی موجود ہوتی ہیں لیکن اب وہ ممتاز اور بذات خود قابل قدر ہوتی ہیں (دین جذبات وارادہ ص ۳۱۹ جز ۱) احساس فرض کی آخری منزل کے متعلق یہ اس طرح کا فٹ کے نظریہ خود مختاری فرض کے بہت ہی قریب آ جاتی ہے۔

(ج) اسپنسر بیان | اسپنسر بھی (نتیجہ کی طرح) اس امر پر زور دیتا ہے کہ معاشرتی بندشیں انسان کو بہت سے کاموں سے باز رکھتی ہیں لیکن اس کے ساتھ ہی وہ (نتیجہ کے برعکس) ان داخلی تغیرات پر بھی زور دیتا ہے جو انسان میں اس لئے پیدا ہوتے ہیں کہ اس پر ارتقاء کے پورے دور میں معاشرتی دباؤ پڑتا رہتا ہے۔ شعور فرض تھا اس اقتدار کا نام ہے جو مقاصد بعید کو مقاصد قریب پر اغراض پیچیدہ کو اغراض سادہ پر اور امور فکری استحضار کو امور حسی و احضاری پر مائل ہوتا ہے جو شخص یا قوم طفولیت کی حالت میں ہوتی ہے اس کا مطلع نظر زمانہ حال ہوتا ہے پختہ سال کو اپنے کاموں میں انتہائی دور اندیشی سے کام لینا پڑتا ہے چور اور تاجر دونوں دولت حاصل کرنا چاہتے ہیں لیکن چور جب چوری کرتا ہے تو وہ ایک سادہ جذبہ یعنی تحصیل مال کے ہیچ پر عمل کرتا ہے لیکن تاجر اپنی تاجرانہ سرگرمیوں میں جاں دود ملکیت کے متعلق پیچیدہ سے پیچیدہ خیالات کو پیش نظر رکھتا ہے

کم فہم حسی محرکات اور حاضر الوقت اشیاء کی بنا پر کام کرتا ہے اس کے مقابلہ میں نچمہ مغز ان خیالات سے متاثر ہوتا ہے جنکی گرد تک زیر مشاہدہ یا قابل مشاہدہ چیزیں نہیں پہنچ سکتیں۔ غرض خواہ شخص غصہ ہو یا قوم فہم اور تہذیب کا نشوونما اسی وقت ہو سکتا ہے جب فوری، سادہ اور موجود فی الجسم میلان دور دست، مرکب اور موجود فی الفکر قصد کے ماتحت ہوتا ہے (اسپینکسر مبادی اخلاق جلد ۱ ص ۱۷۱)

معاشرتی اثرات کی اہمیت | ”جس ضبط نفس کو اخلاقی کہتے ہیں اس کی ایک بنیادی خصوصیت یہ ہے کہ اسکی بدولت انسان دیدہ و دانستہ دور دست اور عام فائدہ کی خاطر فوری اور خاص فائدہ سے دست بردار ہو جاتا ہے“ لیکن یہ ضبط نفس جن بندشوں کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے وہ خود اخلاقی نہیں، انسان موجودہ اور عارضی فوائد سے دور دست بردار ہوتا ہے مگر یہ دور دست برداری آئندہ عام فوائد کی دانستہ قدر دانی کا نتیجہ نہیں ہوتی، بلکہ اس کا باعث کسی دوسرے کا جبر اور سزائے خوف ہوتا ہے، ان غیر اخلاقی بندشوں کی تین قسمیں ہیں (۱) سیاسی یا قانونی (۲) مافوق الفطری یا مذہبی (۳) اجتماعی یہ تینوں قسمیں سزائے خوف اور انعام کی امید سے کام لیتی ہیں اور کام لیکے انسان میں ایسا تغیر پیدا کرتی ہیں جس کی وجہ سے وہ مقصد قریب کے بجائے مقصد بعید کے پیش نظر رکھنے کا عادی ہو جاتا ہے، شروع میں تو جزا و سزا کا خیال خود افعال کے نتائج کے ساتھ ملا جلا رہتا ہے، اس سے کم از کم اتنا ہوتا ہے کہ خواہ افعال کے نتائج پیش نظر رہتے ہیں جو عجب نہیں اپنے بعد و پیچیدگی کی وجہ سے نظر سے اوچھل ہو جاتے، لیکن رفتہ رفتہ انکے خیال میں وضاحت و اثر آفرینی پیدا ہوتی جاتی ہے، اب وہ جزا و سزا کے خیال سے الگ ہو کے تنہا محرک افعال بننے لگتا ہے اس خیال کا افعال پر اقتدار ہی درحقیقت اخلاقی اقتدار ہے۔

داخلی تکلیف | ”اخلاقی کے نقطہ نظر سے جو شے واقعی قتل سے باز رکھتی ہے وہ سزائے موت، عذاب و دوزخ، ابنا کے جنس کے

تغیروں کا خیال نہیں بلکہ ان فطری نتائج کا خیال ہے جو اس فعل سے
 لا محالہ پیدا ہونگے مثلاً مقتول کو جانکشی کی اذیت، اس کی سعادت کے تمام
 امکانات کا استیصال، اس کے متعلقین کی تکلیف (اپنی کتاب مذکور صفحہ ۱۱)
 غرض بیرونی رد تک تمام سے خود شخص یا قوم میں اپنے اوپر جبر کرنا
 مادہ پیدا ہو جاتا ہے چنانچہ رفتہ رفتہ نہ جبر و اقتدار کا خیال باقی رہتا ہے
 اور نہ آئندہ فوائد کے لحاظ سے موجودہ فوائد کے انضباط کی ضرورت باقی
 رہتی ہے بلکہ ان کے بجائے فرض کا عام احساس پیدا ہو جاتا ہے مگر یہ حالت
 بھی عارضی ہے جس طرح اخلاق کو ترقی ہوتی جائے گی اسی قدر یہ حالت
 کم ہوتی جائے گی (کتاب مذکور صفحہ ۱۲) جب کوئی فرض پابندی سے ادا
 کیا جاتا ہے تو ہمیں لطف آنے لگتا ہے جس فرض کا انسان ہو کر ہو جاتا ہے وہی اس کے لئے بطبع
 خوشگوار بن جاتا ہے اگرچہ ارتقاء کی موجودہ منزل میں فرض اور میلان یا ماحول اور
 جسم کے مطالبات میں توازن نہیں ہو سکتا لیکن جب ارتقاء کی منزل مقصود
 آجائے گی تو اس وقت جسم اور ماحول میں کامل اتفاق ہو گا۔ اس زمانہ میں
 جو افعال ایک کے موافق ہونگے وہی دوسرے کے بھی موافق ہونگے۔
 ”جس طرح آج جسمانی احساس انسان کی رہنمائی کرتا ہے اسی طرح آئندہ
 اخلاقی احساس مناسب وقت، موقع اور مقدار کے لحاظ سے انسان
 کی بے تکلف اور کافی رہنمائی کریگا“ (کتاب مذکور صفحہ ۱۲۹)
 نظریہ افادیت کی حیثیت | کائنات کے نظریہ اخلاق میں تو خالی از قیجہ اور مجروح شعور
 تھی اس نظریہ کے جس نقص کے پورے ہونے کی سخت
 ضرورت تھی وہ نظریہ افادیت سے پورا ہو سکتا ہے۔ نظریہ افادیت شعور
 فرض کے نشوونما کی تشریح میں معاشرتی نظامات اور تعلیم پر زور دیتا ہے
 (۱) اس تشریح کی رو سے انسان کو اپنے مخصوص فرائض کا علم اور اخلاقی
 قانون یا عام فرض کا شعور معاشرتی اثرات کے ذریعہ سے ہوتا ہے۔ بین
 کے نزدیک خاندان کے نوعمر ارکان کی تربیت و تادیب اہم ہے۔ بین
 اسپنسر کی رائے میں حکومت، قانون، عدالتی کارروائی، مقررہ رواج عام

یہ چیزیں زیادہ اہم نہیں۔ لیکن سچ یہ ہے کہ خاندانی تربیت اور عام نظامات ایک دوسرے کے خواستگار و مددگار ہیں خاندان ہی کے ذریعہ سے اکثر عام نظامات کا مقصد انسان کے ذہن نشین ہوتا ہے، ادھر اہل خاندان جن امور کو اس کے دل پر نقش کرنا چاہتے ہیں وہ زیادہ تر ان عام نظامات سے ماخوذ ہوتے ہیں (۲) بعد کے افادہ بین چونکہ داخلی تکلیف، ظاہری حکومت کی باطنی شبیہ اور ذاتی نتائج (یعنی وہ نتائج جن کا سرچشمہ ذات فاعل ہے) کے قائل ہیں اس لئے انکی بدولت ہنسی کی غلطی (وحید سنی یا خوف الم پر بجا اعتماد) کی اصلاح ہو جاتی ہے۔ اوریوں افادیت نظریہ تو نہیں لیکن عملاً نظریہ کاٹ کے قریب آ جاتی ہے جس کی رو سے فرض کا تعلق اس وسیع تر ذات سے ہے جو کو انفرادی لیکن اس کے باوجود اجتماعی ہے۔ لیکن اس اصلاح کے باوجود ذات فاعل اور معاشرتی ماحول کی وہ غیر واقعی اور سخت تفریق بالکل نہٹ سکی جو افادیت کو اپنے لذتی علم النفس کی وجہ سے کرنا پڑی تھی۔

ماہیت ذات کا ایک یہ محض خیال ہے کہ انسان کو دراصل اپنی لذت کی پروا ہوتی ہے اور اگر وہ دوسروں کے فوائد کا یا اس کے کرتا ہے تو صرف اس لئے کہ دوسرے اسکی لذت میں غفل انداز ہو کے اسے

اپنے فوائد کے لحاظ پر مہمور کرتے ہیں۔ دوسروں کے مطالبہ، حوصلہ افزائی یا پسندیدگی کا اثر پہلے پہل انسان کی ذاتی لذت پر نہیں بلکہ اس کی عادت خواہش اور میلان پر پڑتا ہے۔ ایک نقص ایسا ہے جو کائنات اور افادہ بین دونوں کی مشترک ذات فاعل میں پایا جاتا ہے، یہ دونوں فعلی براہ راست اور بالطبع خود میلانات کی اہمیت کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ یہ دونوں غیر واقعی کیفیات شعور یا انفعالی احساسات کو تسلیم کرتے ہیں۔ فعلی میلانات سے یہ لوگ تو قطع نظر کرتے ہیں لیکن واقعہ یہ ہے کہ انکے استعمال کے جو شرائط و نتائج ہوتے ہیں انھی سے ان میلانات کی داخلی تبدیل و رہنمائی ہو سکتی ہے۔ خاندانی تربیت، عدالتی احکام، عام رائے کا اثر کم بھی ہو سکتا ہے اور زیادہ بھی۔ لیکن ہر صورت انکے اخلاق آموز اثر کو محض احساسات لذت و الم سے اتنا ہی بعد ہے جتنا

کانٹ کے مجرد محض قانون سے ہے۔ معاشرتی اثرات کی بدولت انسان کو اپنی فطرت کے معاشرتی حیثیت سے نفع بخشش و مضرت رساں مظاہر کا فرق اور نفع بخش مظاہر کی اہمیت و وقعت کا اندازہ ہوتا ہے۔ جب اسکی فطرت کے نفع بخش و مضرت رساں مظاہر میں تعارض ہوتا ہے تو اس وقت نفع بخش مظہر اس امر کا مقتضی ہوتا ہے کہ فرض کو محض میلان سے ایک جداگانہ شے تسلیم کیا جائے۔

ف ۳ آخری بیان

فرض اور نمونہ پر سیرت | ذات فاعل کی دو قسمیں ہیں۔ ایک جزئی و منقطع دوسری کلی و اجتماعی۔ جزئی ذات ان میلانات کے پردہ میں ظاہر ہوتی ہے جو راسخ، شدید اور پہل العمل ہوتے ہیں۔ اجتماعی ذات کا مظہر صاحب ذات کے حوصلے ہوتے ہیں۔ یہ حوصلے چونکہ اب تک انہیں جاگزیں نہیں ہوتے کہ عادت بن سکیں اس لئے ان کی گرفت منظم نہیں ہوتی لیکن انکا مقنا و میلان بادلچسپی بننا غیر ممکن نہیں۔ البتہ اس کے لئے عادت کو از سر نو ترتیب دینا چاہیے۔ بڑی بگاڑ جس میں کم و بیش تکلیف اور دشواری پیش آئے گی۔ اس قسم کے حوصلو مظہر بہترین ذات بھی کہلاتا ہے۔ بہترین ذات کی خاطر جزئی ذات جو کچھ کرنا چاہے اسی کا نام فرض ہے، ذات کی دو قسمیں تو کانٹ بھی مانتا ہے انیس سے ایک کا تعلق میلان اور دوسری کا عقل سے ہے لیکن وہ یہ بھی کہتا ہے کہ ان دونوں قسموں میں قطعی اور مکمل تفریق ہے، اس کے بدلہ ہم یہ کہنا چاہتے ہیں کہ جن اسباب کا تعلق ذات فاعل سے ہے ان میں بعض اس حد تک منظم ہو چکے ہیں کہ راسخ عادت بن گئے ہیں اس لئے وہ اپنی فکر آپ بے سکتے ہیں لیکن بعض ابھی اس منزل سے دور ہیں۔ انہیں نابالغی و نیا یاد اور ثبات کم ہے ان کا دار مدار دانستہ اعتراض اور جذبات کی بالا راہ رہنمائی پر ہے

ان دونوں قسموں میں اگرچہ امتیاز ہے لیکن یہ امتیاز اخلاقی اور تغیر پذیر ہے غرض
فاعل کی ذات میں کچھ میلانات تو ایسے ہوتے ہیں جو اسخ اور جاگزین ہو چکے
ہیں اور مقدرہ عادات کے قالب میں نمودار ہوتے ہیں اور کچھ اب اور نیکون
میں ہوتے ہیں ان بحالت تکون میلانات کی نظر مستقبل پر اور ان کے ملحوظ
خاطرہ امکانات ہوتے ہیں جو ابھی توفہ سے فعل میں نہیں آئے ہیں۔ ذات
فاعل کی اسل پیچیدہ نوعیت سے فرض کا شعور پیدا ہوتا ہے، لیکن سیرت
فاعل کے حقیقی و تکون یافتہ عناصر کا مایہ خمیر قسم اول کے میلانات ہوتے ہیں
اور اس کے خیالی یا غیر متحقق امکانات کا سرچشمہ قسم دوم کے میلانات ہوتے
ہیں، البتہ ان میں سے ہر ایک کو دوسرے کے ظہور میں مدد دینا اور اس کا
قالب اختیار کرنا پڑتا ہے۔

جب فاعل کی ذات نمودار ہوگی تو اس کے ساتھ خواہش و فرض کا
تعارض بھی پایا جائیگا اس بنا پر اگر اسپینسر کا یہ خیال تسلیم کر لیا گیا کہ آئندہ ایک
ایسا زمانہ آئے گا جب فرض کی ضرورت باقی نہ رہے گی اس لئے وہ بالکل نامید
ہو جائے گا تو اس کے یہ معنی ہونگے کہ اسوقت ذات کی ترقی کا خاتمہ ہو جائیگا
اور ذات فاعل گزشتہ ترقیوں کی محض یادگار رہ جائے گی۔ ترقی کا وجود کوش
کا ستلزم ہے اس لئے جہاں ترقی کا قدم جائے گا وہاں بالفعل موجود اور
مکمل اور ترقی میں شگاش ہوگی جس شخص کا ”دشترس اس کی گرفت سے
زیادہ ہو گا“ اس کی ذات میں استعمال قوی کی از سر نو ترتیب کے لئے ایک
معبر کہ بپا ہوتا رہے گا۔ اگر انسان کو دوسروں کی توقعات و مطالبات کو ہمیشہ
پورا کرنا پڑے گا تو اس سے یہ فائدہ ہو گا کہ وہ مکر کھولے بیٹھنے نہ پائے گا
یعنی وہ اپنی پڑی ہوئی عادتوں کو رد و بدل سے بے نیاز نہ سمجھے گا مقاصد کی توسیع
اور سیرت کی از سر نو تعمیر کے ساتھ ساتھ فرض کے تمام مظاہر پائے جاتے ہیں فرض کے اعتراف سے
انسان کو اپنے افعال کا اعادہ کرنا پڑتا ہے جس حد تک فرض کا اعتراف ایک ممتاز باعث اعادہ محرک کی
حیثیت سے کام کر سکتا ہے اس حد تک خوب کرتا ہے۔ لیکن اسکی حیثیت مجروح قانون یا فرض سے چسپی
کے بجائے اس ترقی سے چسپی کی ہوتی ہے جسکے باعث خود فاعل کی سیرت کے اندر موجود ہوتے ہیں

باب ۱۸

اخلاقی زندگی میں ذات کا مرتبہ

اب ہم اس نتیجہ تک پہنچ گئے ہیں کہ اخلاقی فضیلت سے مراد ذاتی آرام و نفع کے مقابلہ میں عام سعادت کی ترجیح ہے اور اس فضیلت کا حامل وہ سیلانِ طبع ہوتا ہے جو کوشش کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے۔ یہ دونوں نتیجے ہیں ان مسائل تک لے آتے ہیں جن کا تعلق ذات فاعل کی نوعیت اور عمل سے ہے۔ آئندہ ہم اخلاقی ذات کے اثنائے جستجو میں اخلاق کے نقطہ نظر سے امور ذیل کے مفہوم پر ایک سرسری نظر ڈال سکیں گے (۱) خود انکاری یا انکار (۲) خود ثباتی (۳) اپنے اور غیر دونوں کا لحاظ (۴) تحقق ذات یا خودی۔

ف ا خود انکاری

اصول خود انکاری کی عام مقبولیت	خود انکاری کے معنی ہیں ہر اس شے سے انکار اور حتی الامکان اس کا استیصال جس سے ذات یا خودی کی جو آتی ہو وہی خود انکاری دراصل خوبی یا نیکی ہے۔ یہ مذہب و اخلاق
--------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

ان خیالات میں سے ہے جو بہت ہی قدیم ہیں اور اکثر نظر آتے رہتے ہیں۔
 بدعہ مذہب کی تو یہی تعلیم ہے۔ رہائیت کی بڑی حد تک یہی رائے تھی۔
 احتجاج میں سے صفائیکشوں کے مذہب میں بھی یہی خیال جاری و ساری
 ہے۔ کلیت اور روایت کا امتیازی وصف ہی اصول ہے، کائنات یہاں تک
 کہ گزرا ہے کہ ہر ذی عقل کو میلانات سے قطعاً میرا ہونے کی تمنا کرنا چاہئے۔
 عام اخلاقی خیالات کی رو سے نیک صرف خود انکاری کا نام تو نہیں لیکن یہ انکا
 بھی کم و بیش فیصلہ ہے کہ نیکی نتائج سے قطع نظر بذات خود قابلِ تشریف
 ہے۔ جو رائے اس حد تک دلوں میں جا گزیں اور اس قدر مقبول عام ہو اسکی
 تائید میں قوی محرکات ضرور ہونگے، خصوصاً اس لئے اور کہ اس پر عمل
 اس کے دلائل کی قوت سے بھی کہیں زیادہ ہے۔

اس اصول کا شریعہ یہ خیال اس لئے پیدا ہوتا ہے کہ نفس کو خود اس کے
 عوامل میں سے ایک کا عین سمجھا جاتا ہے۔ گویا چیز
 ایک ہے، وہی کبھی فیض رساں اور اعلیٰ خوبی یا خیر کا خیال کرتی اور اس سے
 دلچسپی لیتی ہے اور کبھی اس خوبی کی طرف باطل ہوتی ہے جو قریب، محدود
 اور مخصوص ہوتی ہے۔ اس دوسری قسم کی خوبی میں عادی نفس یعنی ان تمام
 کی وجہ سے اثر پیدا ہوتا ہے جو معمولی سیرت یا تجربہ جاتے ہیں۔ اس لئے
 سیرت کی پیچیدہ نوعیت نظر انداز ہو جاتی ہے اور یہ سمجھا جانے لگتا ہے
 کہ ذات اور وہ عوامل ایک ہی چیز ہیں جو بہترین حوصلوں کی مخالفت اور
 خیال فرض سے سرکشی کرتے ہیں یا یوں کہئے کہ ذات اور ان تہیجیات کو ایک
 شے قرار دیا جاتا ہے جن کا میلان ہے حقیقت، حسی، اور فہوائی لطف اندوزی
 کی طرف ہوتا ہے، اس نقطہ نظر سے، برائی دو سرانام ہے انانیت، خود غرضی
 اور خود کامی کا، لہذا برائی کا اصلی علاج یہ ہے کہ اس کا سرشبہ ہی بند کر دیا جا
 یعنی ذات یا نفس کو اپنی حد سے نہ بڑھنے دیا جائے۔ اسے اپنی مرغوب
 چیزوں سے محروم رکھا جائے۔ اسے طرح طرح کی تکلیفیں دی جائیں اسکی
 فراکشوں کو کان دھر کے نہ سنا جائے۔ چونکہ ان عوامل کی بوجھ سے ذراکت

نظر انداز ہو چکی تھی جن سے ذات فاعل مرکب ہوتی ہے۔ اس لئے بجا و بیجا کی تفریق کی گئی تو مختلف عناصر کو یکجا کر کے بجا کے تمام اسباب ایک طرف رکھ لے اور بیجا کے اسباب اچھے سامنے دوسری طرف جمع کئے گئے یوں خوبی کا تنہا سرچشمہ کوئی ایسی شے قرار دیجی جو ذات فاعل سے خارج تھی مثلاً ایک برتر قانون یا اعلیٰ نصب العین اور بدی تمام تر ذات فاعل یا ناہنجار و نابکار نفس کی طرف منسوب کی گئی انسان کو جب یہ معلوم ہو گا کہ اخلاقی شکست کسی سخت چیز ہے، بدی میں ابتلا کستدر انسان کا غلطی کا ارتکاب بشری فطرت میں داخل ہے جس کے لئے صرف معاد ہیج یا خواہش پر عمل پیرا ہونا کافی ہے، نیکی کی منزل دشوار گزار ہے، اس کے طے کرنے کے لئے سخت مقابلہ اور سرکشت کو شش کی ضرورت ہے تو لامحارہ اس کی نظر سے یہ نکتہ رہ جائیگا کہ معاد میلانات اعلیٰ خوبیوں کے دشمن نہیں بلکہ خادم ہیں، اسے یہ یاد نہ رہے گا کہ اگر ان خوبیوں کی جو فطری میلانات میں نہ ہو تو نہ انسان کو ان کا خیال آئیگا اور نہ انہی طرف رغبت ہوگی، اسی لئے یہ خیال پیدا ہوا کہ نفس بالطبع اتنا برا ہے کہ اس سے دست برداری، اس کی تنسیخ اسکی قربانی اس کو ایذا رسانی لازمی ہے مختصر یہ کہ اگر اصول خود انکاری پر صرف مجمل بحث کرنا ہو تو اسکی تنقید کے لئے اس حقیقت کو بیان کر دینا کافی ہے جسے یہ اصول الٹ دینا چاہتا ہے لیکن تفصیلی بحث میں اس کی بعض خرابیوں کا خاص طور سے ذکر کر دینا چاہئے کیونکہ اس کے اثر کا دائرہ بہت وسیع ہے۔

(۱) خود انکاری کو لذت طلبی سے اگر مخالفت ہے تو بجا ہے لیکن اس مخالفت میں یہ معادوت اور اسکے تمام عناصر سے دشمنی مول لے لیتی ہے۔ فنون لطیفہ اس لئے نظر شک سے دیکھے جاتے ہیں کہ حسن و جمال آنکھ کی شہوانیت کو مرغوب ہے، خاندانی زندگی اسلئے قابل نفرت ہے کہ اس کی بنیاد صفتی اہیات پر ہے، جائداد اس لئے بری چیز ہے کہ اس کا سرچشمہ طاقت اور عیش و عشرت کی محبت ہے علم بھی کوئی اچھی چیز نہیں

کیونکہ اس کا باعث غرور عقل ہے، یہی حال سلطنت کا ہے کیونکہ اس کا محرک غرور اختیار ہے۔ اس انداز خیال کا منطقی نتیجہ نفس کشی ہے جو نیکی کا سلبی تصور ہے۔ لیکن اگر ہم یہ سمجھتے ہیں کہ صرف جسم کی سلبی تعمیر یعنی ہوا دھوس کے انداد کا نام اخلاقی زندگی ہے تو ہم اخلاقی زندگی کی عزت نہیں بلکہ بے عزتی کرتے ہیں، نفس کشی کے آئندہ تقبول عام ہونے کا ڈر تو نہیں مگر اب تک لوگ ضبط نفسی کو اسی رنگ میں دیکھتے ہیں، وہ نہیں محسوس کرتے کہ اصلی شے ایجابی نیکی ہے جس کے لئے خواہشات کو قابو میں رکھا جاتا ہے۔ خلاصہ یہ کہ اخلاقی زندگی کے اس پہلو پر حد سے زیادہ زور دیا جاتا ہے جس کا تعلق اجتناب لذات اور ترک مواہی سے ہے (۲) لیکن جتنا اس پہلو پر زور دیا جاتا ہے اتنی ہی اسکی طرف توجہ زیادہ ہوتی ہے کیونکہ نفسیات کا یہ ایک مشہور مسئلہ ہے کہ جب کسی فعل کی مخالفت محض ممانعت کے ذریعہ سے کی جاتی ہے تو اس سے یہ خود اس فعل کی طاقت بڑھ جاتی ہے اور ان محرکات کی طاقت کم ہو جاتی ہے جو فاعل کو اس فعل سے باز رکھ سکتے تھے، برائی کے انداد میں کوشش انداد سے زیادہ شریفانہ جذبات کی اخراجی طاقت، پیر اعتماد کرنا پاتا ہے۔ کیونکہ انداد ہی کوشش سے برائی مٹنے کے بدلہ قائم رہتی ہے راہبوں اور درویشوں دونوں کی تاریخ شاہد ہے کہ ایجابی، اعلیٰ اور نفع بخش اغراض کے ترک سے ادنیٰ خواہشوں کی طاقت از سر نو ظاہر ہوتی ہے اور خلیل ایچے متعلق مصروف عمل ہونے کے لئے آمادہ رہتا ہے، فائدہ کشی اور در سے اسی وقت تک کام دیتے ہیں جب تک جسم مضطرب رہتا ہے۔ ادھر آئیں جان آئی اور ادھر اس نے اپنا زور دکھانا شروع کیا چونکہ اسکی علم و فن رعایتی و سیاسی زندگی کی گوناگوں استعدادیں ہنوز غیر نشو و نما یافتہ ہوتی ہیں اسلئے اغلباً ناقابل استیصال خالص جسمانی جبلت پیش پیش ہو جاتی ہے۔

(۳) اس کے ماسوا جو شخص خود اپنا فائدہ اجتناب و پرہیز میں سمجھے گا اس کے لئے دوسروں کے فائدہ کا زیادہ یا کافی خیال غیر ممکن ہو گا، انہی لئے

جہاں صفائیکشانہ نصب العین کا دور دورہ ہوتا ہے وہاں غیر محسوس و ناگزیر طور پر زندگی سخت اور محدود ہو جاتی ہے۔ دوسروں کی ضروریات کا قوی احساس اسی شخص کو ہو سکتا ہے جو انسانی فطرت کی صلاحیتوں کے متعلق اچھی رائے رکھتا ہے، اسکے امکانات کا احترام کرتا ہے اور خود اپنے اندر انہیں ایک بلند سطح پر رکھنا چاہتا ہے، علاوہ برائے شخصی خیر کے حصول کی فکر میں رہنے سے انسان میں جو خود غرضی اور دوسروں سے بے اعتنائی پیدا ہو جاتی ہے وہ سب سے یکجہر سخت مکمل اور سب سے زیادہ بے رحمانہ ہوتی ہے شخصی خیر کے حصول کی یہ فکر خود انکاری کے سلیبی نصب العین کا تقریباً ناگزیر نتیجہ ہے۔

(۴) اگرچہ خود انکاری کا یہ دعوے ہے کہ انسانی فطرت بذات خود تشدد کی مستحق ہے، لیکن واقعہ اس کے برعکس ہے جن صلاحیتوں کا نام ذات فاعل ہے وہ تکمیل کا مطالبہ کرتی ہیں انکی تکمیل کے لئے وقت، موقع، طریقہ، مقدار اور تناسب کے فیصلہ کے لئے غیر محدود فکر و محنت کی ضرورت ہوتی ہے اور اسی ضرورت کا پورا کرنا اخلاق کا کام ہے اس لئے اخلاق کا مقصد بندش نہیں بلکہ رہنمائی ہونا چاہئے۔ انسانی فطرت کا نکال پھینکنا ممکن نہیں نہ اس کی خواہشوں اور صلاحیتوں کے ظہور کو روکا جاسکتا ہے اگر سعادت یا تشفی صلاحیت کا ایک راستہ بند ہو گیا تو وہ دوسرا راستہ ڈھونڈ نکالے گی اب اگر پہلا راستہ لفع بخش اور فطری ہو تو خواہ مخواہ دوسرا راستہ ضرر رساں اور جادہ استقامت سے منحرف ہو گا۔ خود انکاری پر عمل کرنے والا اپنے دل سے یہ خیال نہیں نکال سکتا کہ مجھے اس نفس کشی پر اجر ملنا چاہئے اور چونکہ میں نے ایک غیر فطری نیکی پر عمل کیا ہے اس لئے میرا اجر تناسب سے زیادہ ہونا چاہئے، ایسا کرنا محاسن کو پس انداز کرنا ہے تاکہ آئندہ یہاں نہیں تو وہاں اسکا صلہ ملے۔ جو لوگ اپنی زندگی کی بنیاد خود انکاری پر رکھتے ہیں وہ اپنے مطالبات میں سخت ہو جاتے ہیں۔ اگر انکی نیکی کے سامنے لوگ سر بسجود نہیں رہتے تو یہ ایسے لوگوں کو مورد الزام قرار دیتے ہیں

خود انکاری سے اکثر متقلب لذتیت کی طرف رہنمائی ہوتی ہے۔ مثلاً اس کی ہدایت ہے کہ انسان کو نیک بننا چاہئے یعنی لذت سے دست کش ہو جانا چاہئے۔ کیوں؟ تاکہ وہ آئندہ جنت میں دینا سے زیادہ لطف اٹھا سکے اس طرح جو شخص ترک دنیا کا عہد کر لیتا ہے وہ دنیا ہی میں روحانی حکومت کا قاتل بن جاتا ہے اور یوں دوسروں پر اپنے اختیارات جتا سکتا ہے۔

ف ۲ خود اشیائی

یہ خیال کہ اخلاق اپنی ذات کے بے نگام اشیائے اس کے پروردگار اور تعدی آمیز ظہار کا نام ہے شاذ و نادر ہی ایک ہموار نظریہ کی شکل میں ظاہر کیا جاتا ہے، شاید اس کی وجہ یہ ہے کہ اکثر آدمی اس خیال پر عمل درآمد کے لئے اس حد تک آمادہ ہیں کہ اس کا صراحت کے ساتھ اعتراف کرنا، سمجھنے والوں کے بجائے ماننے ہو گا، لیکن فی نفسہ یہ خیال ایسا ہے کہ خود انکاری کے توڑ پر کم و بیش صراحت کے ساتھ اس کا پیش کیا جانا ممکن ہے، بلکہ بالادست افراد و طبقات اور رہنما اشخاص و جماعات کے سلسلہ میں تو ہوشیہ خیال ایک نمایاں اصول کی حیثیت سے کام کرنا طریقہ ناممکن ہے۔ یہی وہ لوگ ہیں جنکے باب میں یہ فرض کیا جاتا ہے کہ عام اخلاقی خیالات کا ان تک دسترس نہیں، بلکہ یہ ایک ایسے اخلاقی قانون کے پابند ہیں جو عوام کے قانون اخلاق سے بالاتر ہے۔ اس کے علاوہ خود انکاری کے اصول پر علی السبب آخر تک عمل نہیں کیا جاتا، یعنی اسے ترک دنیا اور گوشہ نشینی کی حد تک نہیں پہنچایا جاتا، اس لئے عام اخلاقیات خود انکاری و خود اشیائی کا ایک غیر متوازن مجموعہ بننے رہ جاتی ہے۔ اسکی وجہ ظاہر ہے خود انکاری ہر جگہ قابل عمل نہیں۔ اس پر اگر عمل ہو سکتا ہے تو خدا میں

یا خاص خاص مذہبی فرائض کے موقع پر۔ رہا کاروبار اور یہ واضح رہے کہ کاروبار کاروبار ہی ہے اخلاق نہیں) تو وہاں اسکی گنجائش نہیں کیونکہ اس کے لئے محاربانہ و مسلسل خود اثباتی از بس ضروری ہے خود انکاری و خود اثباتی ایک دوسرے کے ساتھ ملنے کام کرتی ہیں۔ اسی وجہ سے یہ کم دیش غیر متشکل لیکن متعارف خیال پیدا ہو جاتا ہے کہ اخلاق (اصول خود انکاری) کا استعمال زندگی کے صرف ایک محدود حصہ میں ہو سکتا ہے ورنہ اس کے علاوہ ہر جگہ اصول اہلیت، یعنی شخصی کامیابی، دولت، طاقت جو مقابلہ سے حاصل ہوتی ہے کارفرما ہے۔

سہم حال میں اخلاقیین کی ایک جماعت پیدا ہوئی ہے جو فطرت کھلاتی ہے۔ ان فطرت پسند اخلاقیین نے اصول خود اثباتی کو صراحت کے ساتھ ایک نظریہ کی شکل میں پیش کیا ہے، ان کا دعوے ہے کہ یہ نظریہ و آرون کی ارتقائی تعلیم کی بنیاد پر علمی نقطہ نظر سے بھی تسلیم کرنے کے لائق ہے۔ اس جماعت کے نزدیک دنیا میں سب سے بڑی شے ارتقاء ہے۔ ارتقاء کے معنی ہیں ہستی کی کشمکش میں صالح کا باقی بچنا اور غیر صالح کا مرٹ جانا، فطرت اپنے اصول ترقی میں بے رحمانہ خود اثباتی سے کام لیتی ہے وہ قوی کو فتح اور قہمند کو مال غنیمت کمزور کو شکست اور شکست خوردہ کو غم و حسرت دیتی ہے، اس کے یہاں ہر طرف انانیت پسندانہ جدوجہد نظر آتی ہے۔ جدھر دیکھے کشش و کوشش کا سلسلہ جاری ہے تاکہ آگے بڑھنا یعنی دوسروں سے آگے بڑھنا ملے خواہ اس میں کسی کو نقصان پہنچے اور دوسروں کو زیر کرنا یا میدان سے نکالنا ہی کیوں نہ پڑے۔ یہ خونریزی و غارت گری اس لئے جائز ہے کہ اس کے دم سے ترقی، پیش قدمی، اور ہر قابل قدر شے حاصل ہوتی ہے، فضیلت، فضل، دوسروں سے گئے ہیقت لیجانے کی علامت ہے۔ دوسری جتنے کے معنی ہی دوسروں سے آگے بڑھ جانا ہیں، انکسار، قانون کی پابندی، رحم، ہمدردی، یہ وہ تدبیریں ہیں جن کے ذریعہ سے کمزور شہ زوروں کی سرکھونکو

شکبہ میں رکے اپنی کمزوری کے برے انجام سے محفوظ رہنا چاہتے ہیں۔
 اسکا مقابلہ اہل لوٹان کی اس تعلیم سے کرو جس کا ذکر صفحہ ۲۲۱ تا ۲۲۲ میں آچکا ہے
 لیکن جو شخص واقعی بااخلاق ہوگا جو اصول ترقی کا مجسم نمونہ ہوگا وہ کسی
 کی پروا کئے بغیر اس دام تزدیر کے ٹکڑے اڑا دیگا۔ وہ اپنی تنجا ویز کو فاسخانہ
 کامیابی کی منزل تک پہنچا کے دم لے گا۔ ایسا ہی شخص 'فوق البشر' کے
 پر عظمت لقب کا مستحق ہوگا۔ عام آدمی اسکی تجویزوں کا تحقہ شوق اور
 اس کے ضروری سامان کی حیثیت سے قابل قدر ہوئے۔

اس نظریہ کا بنیادی | یہ نظریہ اخلاقی نظریہ تو کیا ہے البتہ ایک ادبی یا فطری مشغلہ
 خیال اور عام قبولیت ہے، اس پر غائر فرسائی کر کے وہ لوگ اپنا
 دل بہلاتے ہیں جنہیں عملی دنیا میں کامیابی نصیب

نہیں ہوتی۔ علم کی اور ادبی نقالیوں یا نسخ صورت کی طرح اس نظریہ
 کی بنیاد بھی ایک فرضی علم پر ہے جسے واقعات کی تصحیک کہنا چاہئے
 لیکن ادھر تو اقتصادی حالات کی وجہ سے ظاہری کامیابی، فطری و اجتماعی
 وسائل سے استفادہ، قوائے فطرت اور قوائے انسان کے خود غرضانہ
 استعمال پر غیر معمولی زور دیا جا رہا ہے اور ادھر اس اصول پر عمل کرنے والوں کا
 تناسب اس کے دیدہ و دانستہ تسلیم کرنے والوں سے بہت زیادہ ہو گیا
 ہے۔ مگر جو شخص سلیم الطبع ہوگا اس کے لئے اس نظریہ کا پوست کندہ بیان
 اس کی بہترین تنقید کا کام دیگا۔ کیونکہ اسکی یکسر زندگی اسی وقت کامیاب
 ہوتی ہے جب وہ بھیس بدل کے آتی ہے چونکہ اس وقت ایسے اسباب
 (خصوصاً امریکہ میں) موجود ہیں جنکی وجہ سے یہ نظریہ نادانستہ عملاً تسلیم کیا جا رہا
 ہے اس لئے (۱) اسکی مدعیانہ علمی بنیاد (۲) اور اس کے تصور اہلیت کے
 ناکافی ہونے پر بحث کرنا مناسب ہوگا۔

(۱) (الف) ترقی کی ابتدا و تصرف سے ہوتی ہے بتائیں میں موجودہ
 اجسام کے ساتھ ٹھنکٹھس سے زیادہ کسی نئے طرز معیشت کی ایجاد ہوتی
 ہے یعنی وہ طریقہ دریافت کیا جاتا ہے جس کی بدولت فطرت کے مخفی مسائل

بہتر کام لیا جاسکتا ہے۔ مثلاً کسی ایسی شے کا غذا کی طور پر استعمال ہو سکتا ہے جو اب تک اس کام میں نہیں آئی تھی۔ اسے صرف سے جو پیچیدہ انواع عالم وجود میں آتی ہیں وہ سابق انواع سے بالکل مختلف ہوتی ہیں، لیکن چونکہ سابق انواع کشمکش سے باز نہیں آتیں اس لئے انکا سلسلہ منقطع نہیں ہونے پاتا۔ (ب) اس کے علاوہ جہاں تک نظریہ ڈارون کا تعلق ہے ”بقا کے لئے کشمکش“ ہر ممکن صورت اختیار کر سکتی ہے۔ اس لئے کیا عجیب ہے یہ کشمکش اس مقابلہ کے رنگ میں ظاہر ہو جو فیاضی، باہمی امداد یا ایک دوسرے کی دستگیری میں ہوتا ہے یہی نہیں کہ ایسا ہو سکتا ہے بلکہ ایک حد تک ہوتا رہتا ہے باقی ترسے یا طاق حاصل کرنے کی دھن میں بھی موقع محل کا لحاظ رکھنا پڑتا ہے۔ رفیق صنف یا بچوں بلکہ بہت سی صورتوں میں دیگر ہم خاندان افراد تک کی حفاظت و پرورش کرنا پڑتی ہے (ج) زندگی کی شکل جتنی زیادہ ترقی یافتہ ہوگی یہ دونوں طریقے اتنے ہی زیادہ کارگر ہونگے یعنی باہمی تضادم کے بجائے جدید طرق عمل آلات اور وسائل کے اکتشاف و استعمال سے، اور باہم جدال و قتال کے بجائے ایک دوسرے کی حفاظت و امداد سے کام لیا جائے گا۔ نظریہ خود انبیائی کے رو سے زندگی رومی سیانی کا ایک خونریز تماشا ہے یہ تصویر اگر ہو سکتی ہے تو زندگی کی اعلیٰ انہیں بلکہ ادنیٰ شکلوں کی ہو سکتی ہے، پشت مہرہ جانوروں اور انکی طرح کیڑوں کی بھی اعلیٰ انواع مثلاً (جونٹی یا شہد کی مکھی) معاشرت پسند ہوتی ہیں۔ بعض اوقات یہ خیال ظاہر کیا جاتا ہے کہ اگر نظریہ ڈارون کا استعمال اخلاق میں کیا جائے تو دنیا سے خیر و خیرات اٹھ جائے، پھر نہ اپاہج کی فکر کی جائے، نہ دستار کی دستگیری کی جائے، نہ کمزور اور بے بس کی خبر گیری کی جائے، اس سلسلہ میں یہ بھی کہا جاتا ہے کہ جو معیار آجکل ہمارے پیش نظر ہیں، حساباتی اور مصنوعی ہیں یہ ان لوگوں کو زندہ رکھنا چاہتے ہیں جو زندگی کے لئے ناموزوں ہیں اس لئے انکی بدولت ترقی کے اسباب لوٹتے اور تزلزل

اسباب پیدا ہوتے ہیں، لیکن اس بحث میں (۱) یہ نکتہ بالکل نظر انداز ہو جاتا ہے کہ نظریہ ڈارون سے معکوس نتیجہ کے طور پر وہ دلچسپی پیدا ہوتی ہے جو انسان کو مریض اور معاشرتی احکام کے نقطہ نظر سے ناقص اشخاص سے ہوتی ہے، یہ اسی دلچسپی کا ثمر ہے کہ ان معاشرتی روابط اور باہمی دلچسپیوں کو ترقی ہوتی ہے جو شخصی سیرت کی طرح معاشرتی جماعت کے استحکام کے لئے بھی ضروری ہیں (۲) اسی طرح وہ محرک بھی نظر انداز ہو جاتی ہے جو نظریہ ڈارون کی بدولت بے بس، کمزور، بیمار، ازکار رفتہ، اندھے، بہرے اور پاگلوں کے لئے دوراندیشانہ تدابیر علمی اکتشافات اور علمی اختراعات میں پیدا ہوتی ہے۔ اگر علم کے معرکی اثر جذبات نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ ان دونوں چیزوں سے انسانی جماعت کو جو فوائد حاصل ہوتے ہیں وہ استقدر از ازاں ہیں کہ اس سے زیادہ ارزانی ذہن میں بھی نہیں آسکتی۔ غرض فطرت پسندانہ اخلاقیات پر اسلی اعتراض یہ ہے کہ ڈارون کے نقطہ نظر سے بھی انسان حیوان ہے مگر حیوان محض نہیں۔ اس میں وہ ہمدردانہ اور معاشرتی جبلتیں موجود ہیں جنکے باعث سے اپنے ہم جنسوں سے دلچسپی ہوتی ہے اور یوں وہ اپنی فائز ہمیشی خود اشیائی کو یا بزنجیر رکھ سکتا ہے۔ یہی جبلتیں ارتقاء کا مددگار بنتی ہیں لیکن خود اشیائی کی تعلیم اس اوج ترقی سے اتار کر حیاتیاتی نشوونما کی ابتدائی اور ہمت ہی پست منزل تک لوٹانا چاہتی ہے۔

(۲) خود انکاری سے جس زبردقشغ اور نااہلیت کی تعلیم ملتی ہے اسکے مقابلہ میں جو اخلاقی نظام 'ایجابی' طاقت 'ایجابی' کامیابی 'ایجابی' متاخذ کی تحصیل پر زور دینا وہ کسی نہ کسی حد تک مفید ہوگا، کیونکہ خوبی کو عملی کمزوری و ناموزونی کے ہم معنی اتحاد اور بے ہنری کو طاقت و ہند دولت جاہ اقتدار وغیرہ کے ہم معنی قرار دینے کی مدد سے زیادہ تلقین کی جاسکتی ہے، لیکن جس طرح ضبط نفس یا خود انکاری کا مقصود بالذات ہونا ایک نامی و خیالی بات ہے اسی طرح طاقت کا مقصود بالذات ہونا ایک نامی

و خیالی بات ہے۔ خود انکاری پہلے تو ایک مرکزی اصول بنتی ہے اور اس کے بعد ذریعہ کو مقصد سمجھنے لگتی ہے، یہ وہی غلطی ہے جو ہر ادریت پسند تعلیم سے ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ خود انکاری کو سعادت کے بیرونی شرائط پر قبضہ کر لیا اس حد تک شوق ہے کہ وہ سعادت کے بہت سے علمہ اور اہم اجزاء کو سر مو اہمیت نہیں دیتی۔ قدر و قیمت کے دقیق و عجیبہ فرق کا جلد امتیاز جیسے کہ شاعری و تاریخ کا صحیح ذوق، اہل علم کی اپنے ہم پیشوں کے ساتھ بے تکلفانہ اور مختلف موضوع معاشرتی گفتگو، زندگی کے تماشے پر بھر دی کے ساتھ غور و فکر، مظلوت جلوت صنعت فطرت ہر رنگ میں لطف اندوزی کی صلاحیت، یہ اور اسی طرح بھر دی و احسان کی عالم آشکارا خوبیاں تو بالائے طاقت رکھ دی جاتی ہیں اور ان کے بجائے بیرونی سرگرمی کے ایک ناشائستہ و بلا تمیز نصب العین کی بیرونی کی جاتی ہے جس کی قدر و قیمت کا اندازہ بیرونی تغیرات اور بیرونی نتائج کی صرف مقدار سے کیا جاتا ہے۔ اس قسم کے نصب العین کے متعلق مل کی طرح ہم بھی یہ کہہ سکتے ہیں کہ خوبی یا سعادت کا وہی شخص فیصلہ کر سکتا ہے جو اس کا مختلف صورتوں میں تجربہ کر چکا ہے، علی ہذا جس طرح حماقت کی لذت کے لئے کوئی ہمیدہ آدمی احمق بننا گوارا نہ کرے گا اسی طرح انسان و فطرت کے بیرونی سر و سامان پر ہیما نہ اقتدار حاصل کرنے کے لئے کوئی مہذب جذبات و خیالات کا آدمی اہمیت، اور طاقت کا عاشق بننے کے لئے تیار نہ ہوگا۔

اس نصب العین کا موجودہ رواج	مذکورہ بالا نصب العین کو اس وقت تو غیر معمولی مقبولیت حاصل ہے لیکن اس کے قدم کے مستقل طور پر چمکنے کا خوف نہیں ہو سکتا انسانی فطرت کے مطالبات استعداد
--------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

اتنے زیادہ اور اتنے گونا گوں ہیں، کائنات اور انسانی جماعت میں تحریک و دلچسپی کے سرچشمے اتنے وافر ہیں کہ انسان کا اس نصب العین پر غیر محدود مدت تک قائم رہنا ناممکن ہے۔ نوع انسان کو عرصہ دراز تک عبرت و بے اطمینانی کی زندگی اس لئے بسر کرنا پڑی کہ اس کا فطری وسائل پر قبضہ

ناکمل اور غیر مستحکم تھا اور نہ تو اسے فطرت کی قوتوں اور عمل کے طریقوں سے ناواقفیت کی بدولت صد ہا سال فاقہ کشی میں گزارنے پڑے اور نہ ترک لذت کی تعلیم دی جاتی رہی اب علمی اکتشافات ہوئے تو اسے فطری قوتوں سے مستفید ہونے کا موقع ملا۔ ایسی حالت میں اگر انسان اپنی محدود محصول کامیابی کے نشہ میں سرشار رہے اور غلطی سے سعادت کی بیرونی شرائط کو سعادت کے مرادف سمجھ رہا ہے تو اس میں کونسی تعجب کی بات ہے، لیکن جب وہ مادی کامیابیوں کا غور کر ہو جائیگا تو ان میں یہ غیر معمولی کشش باقی نہ رہے گی اسوقت انسانی کوشش کے سامنے یہ سوال ہو گا کہ اس حاصل شدہ طاقت، ذہنی طاقت، کو علوم، فنون اور معاشرتی تعلقات کی ترقی کے لئے کیسے استعمال کیا جائے اسی نصب العین کی بنیاد گزشتہ نصب العینوں کی نسبت زیادہ فطری اور زیادہ مستحکم ہوگی۔ علیٰ نہ الامرائی نصب العینوں کے مقابلہ میں یہ نصب العین بلحاظ استعمال زیادہ منصفانہ اور بلحاظ تشفی زیادہ معقول پسندانہ ہو گا کیونکہ یہ جمہوریت کے اصول پر مبنی ہو گا یہ کسی خاص طبقہ کے لئے نہیں بلکہ ہر کس و نا کس کے واسطے ہو گا اس میں وہ طبعی اور عضو یا قی حوامل شامل ہونگے جو عامیانا اور ناپاک سمجھے نظر انداز کر دیے جاتے ہیں۔

ف

محبت نفس احسان یا انانیت و خوانیت

گزشتہ تین سو برس سے اخلاقی علم کے وجدانی یا تجربی ہونے کے علاوہ جس سوال پر انگریزی اخلاقی تصانیف میں سب سے زیادہ بحث ہو رہی ہے وہ یہ ہے کہ انسان کے خود اپنے اور دوسروں کے پاس دلچاظ میں کیا رشتہ ہے اس مسئلہ اسی کو علم اخلاق کی تمام فکر کا مکمل عقدہ کہتا ہے

اس موضوع پر ہر قسم کے خیالات کا اظہار کیا گیا ہے، مثلاً (الف) انسان بالطبع خود غرضانہ محرکات پر عمل کرتا ہے ان محرکات کو بالجمہ عام معاشرتی نظام کے قوانین کے ماتحت رکھنے کا نام اخلاق ہے (ب) انسان کی فطرت میں خود غرضی داخل ہے، لیکن جب اسکی خود غرضی میں روشن خیالی پیدا ہو جاتی ہے وہ اخلاق کہلاتی ہے بالفاظ دیگر اخلاق اس خود دوستی یا محبت نفس کا نام ہے جس کے پیش نظر یہ امر ہوتا ہے کہ خود فاعل کی سعادت کے خاطر اسے کس حد تک دوسروں کا خیال رکھنا چاہئے۔ (ج) انسانی میلان فطرۃً خود غرضی کی طرف ہوتا ہے، مگر جب یہ میلان قانون فرض کے ماتحت کام کرتا ہے تو وہ اخلاق بن جاتا ہے (د) انسان کی دل چسپیوں میں بعض ہمدردانہ اور بعض خود پسندانہ ہوتی ہیں ان دونوں کی مصالحت و تطبیق کا نام اخلاق ہے۔ (ه) ہمدردانہ اور خود پسندانہ دونوں قسم کی دل چسپیاں انسان میں پائی جاتی ہیں ان دونوں کا حکم جب ضمیر کو قرار دیا جاتا ہے تو اخلاق عالم وجود میں آتا ہے (و) دونوں قسم کی دل چسپیاں انسان میں موجود ہیں، لیکن اخلاق کا دار و مدار خود پسندانہ دل چسپیوں کے تابع اور احسان پسندانہ دل چسپیوں کے متبوع ہونے پر ہے (ز) انسان کو بالطبع موجود فی الخارج اشیاء سے دلچسپی ہوتی ہے ان چیزوں میں نہ انانیت ہے اور نہ اخوانیت، البتہ خاص خاص حالات سے ان میں خود غرضی یا احسان کا پہلو پیدا ہوتا ہے، ایسے مواقع پر عام مفاد کو پیش رکھ کر فیصلہ کرتے کا نام اخلاق ہے۔

تین بنیادی اصول | ان خیالات پر ہم تفصیلی بحث کی کوشش تو نہ کریں گے البتہ اثناء کلام میں ان امور میں سے بعض کو واضح کریں گے جن پر آخری رائے کا دار و مدار ہے غالباً یہ امر محسوس کیا گیا ہوگا کہ مذکورہ بالا خیالات انسانی میلانات کی نوعیت کے لحاظ سے تین عنوانوں کے تحت میں داخل ہوتے ہیں (۱) خود دوستی یا صرف ذاتی مفاد کا لحاظ (۲) ذاتی اور عام مفاد دونوں کا لحاظ (۳) ابتداء دونوں قسم کے مفادوں سے ناواستہ بے تعلقی۔ لیکن حافظہ اور تفکر کی مدد سے (اور چیزوں کی طرح یہ بھی) معلوم ہو سکتا ہے کہ نتائج افعال کا

اثر اپنے اور دوسروں دونوں پر ہوتا ہے، اس صورت میں محرک فعل میں ایک نئے عنصر کا اضافہ ہوتا ہے۔ آئندہ پہلے ہم ان مختلف حیثیات پر غور کریں گے جن کے لحاظ سے افعال کا صدور ذاتی مفاد کے لئے ہوتا ہے، اس کے بعد اسی طرح ان افعال پر غور کریں گے جو عام مفاد کے لئے انجام دئے جاتے ہیں۔

افعال اور ذاتی مفاد | (۱) خود غرضانہ محرکات :- جو لوگ انسان کی فطری خود غرضی کے قائل ہیں ان کے نقطہ نظر سے مختلف ہیں کہ اس خیال کو کسی جامع شکل میں ظاہر کرنا غیر ممکن ہے۔ بعض علمائے دین کے نزدیک اس کا تعلق انسانی فطرت کے بالطبع خرابی یا فساد سے ہے اسی لئے ان لوگوں کی رائے میں احسان پسندانہ و منصفانہ زندگی بسر کرنے کے لئے مافوق الفطرت تائید کی ضرورت ہے۔ ہابز (۱۵۸۱ء تا ۱۶۳۳ء) اس کا سبب افراد کی معاشرت دشمن فطرت کو قرار دیتا تھا اور اس بنا پر سب کی سب سے جنگ کو دیکھنے کے لئے زبردست مرکزی سیاسی طاقت کو لازمی سمجھتا تھا۔ کائنات کا یہ خیال ہے کہ اس کا تعلق خواہشات کے حسی پریشم سے ہے۔ اس لئے خواہش کو محرک فعل کی حیثیت سے فرض کے بالکل ماسکت رہنا چاہیئے، سیاست کی طرح اخلاق کی بدولت بھی کیسے کیسے لوگ ایک ہی صف میں نظر آتے ہیں۔ ان مختلف خیالات میں قدر مشترک یہ ہے کہ جب کسی فعل کو اپنی فطری یا نفسیاتی روشیں پر چلنے دیا جائے گا، تو لامحالہ اس کے پیش نظر ذات فاعل ہوگی ورنہ اس فعل کا نہ کوئی محرک ہوگا اور نہ وہ عالم وجود میں آسکیگا۔ اس نظری اور اولیائی رائے کی تائید میں، کبھی انسان کی گنہگار فطرت کی سزائش کے لئے اور کبھی سبکی لہجہ میں، اس ذاتی مفاد کی دقیق رعایت کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے جو بظاہر انتہائی فیاضانہ و بے لوثانہ افعال کی تہ میں بھی پوشیدہ ہوتا ہے۔

نفسیاتی بنیاد کا ابہام | لیکن یہ خیال کہ ہر کام، اپنی ذات کے لئے، کیا جانا ہے اسی طرح اکودہ ابہام ہے جس طرح یہ خیال کہ ہر خواہش کا مطلوب سرت یا سعادت ہوتی ہے۔ یہ دونوں خیال ایک حیثیت سے صحیح

اور ایک حیثیت سے غلط ہیں، لیکن جو لوگ ان خیالات کے قائل ہیں وہ اُس حیثیت سے قائل ہیں جو غلط ہے۔ علم النفس کے نقطہ نظر سے جو شے ہمیں کسی نسل کے انجام دینے پر آمادہ کرتی ہے، جس شے سے ہم کو اپنے نتیجے کی تشفی یا تکمیل کی امید ہوتی ہے وہ اس امید کی وجہ سے ہماری ذات کا ایک موثر بن جاتی ہے۔ اگر مجھے ڈاک خانہ کے گنگوؤں کے جمع کرنے سے کافی دلچسپی ہے تو یہ ٹکٹ میرے انا کا ایک جز ہیں اور جب تک مجھے اس کو شش میں کامیابی نہ ہوگی اس وقت تک میرا انا مضطرب و ناگہل رہے گا۔ اسی طرح اگر میری یہ عادت ہے کہ جب تک میں اپنے بھوکے پڑوسی کو کھانا نہ کھلاؤں مجھے چین نہیں آتا تو یہ کھانا کھانا میری ذات کا جز ہے، یا فرض کیجئے میری حالت کچھ ایسی ہے کہ جب تک اپنے حریف کو کاروبار میں شکست نہ دے لوں مجھے پیٹنگی سہی نہ ہوتی ہے۔ تو اس صورت میں یہ شکست دینا میری ذات میں داخل ہے۔ غرض ہماری جبلتیں، ہمارے نتیجے، ہماری عادتیں یہ سب ایسی چیزوں کی طالب ہوتی ہیں جن کی بدولت انھیں اپنے اظہار و استعمال کا موقع ملتا ہے یہ چیزیں چونکہ ہمارے قوی کے ظہور و تشفی کا وسیلہ ہوتی ہیں اس لئے ہمارے ذہن کا محبوب جزا ہوتی ہیں۔ اس لحاظ سے یہ کہنا بالکل درست و بجا ہے کہ تمام افعال میں ذات فاعل سے دلچسپی موجود ہوتی ہے۔

میں غلط تعبیر

مگر یہ خیال اُس رائے کے بالکل برعکس ہے جو خود غرضی کو بنیاد افعال قرار دینے والوں کی ہے۔ اس بناء پر یہ تو نتیجہ ہے کہ ذات فاعل کی ترکیب و نشوونما ایسی جبلتوں اور دلچسپیوں کی وساطت سے ہوتا ہے جن کا ردائے عمل اپنی مطلوب اشیا کی طرف ہوتا ہے اور ان مطلوب اشیا کے سوا کسی اور چیز کا دانستہ خیال لازمی طور پر موجود نہیں ہوتا، لیکن یہ غلط ہے کہ ذات ان موجود فی الخارج اشیا سے الگ کوئی مستقل وجود رکھتی ہے اور یہ اشیا اس کے نفع یا لذت کے حصول کا صرف ذریعہ ہیں۔

فرض کرو ایک شخص کی یہ حالت ہے کہ جسے کسی مصیبت کی خبر ملتی ہے تو مصیبت
 کی مدد کے بغیر اسے چھین نہیں آتا اس کے معنی ہیں کہ انہیں کوئی ایسی فطری جبلت یا ایسی
 عادت موجود ہے جو دوسروں کی امداد کا جزو ذات کی حیثیت سے مطالبہ
 کرتی ہے، بالفاظ دیگر دوسروں کی بہبودی ذات فاعل کی دل چسپی بلکہ اسکا
 جز بن گئی ہے، یہی وہ شے ہے جسے عام طور پر بے لوثی کہتے ہیں، بے لوثی
 کے یہ معنی نہیں کہ ذات فاعل مفقود یا معدوم ہے۔ ذات تو موجود ہے مگر
 وہ ذات جو دوسروں کے مفاد کو اپنا مفاد سمجھتی ہے اور اس لئے انکی تشفی
 سے خود اس کی تشفی ہوتی ہے۔ دوسروں کی تکلیف سے تکلیف اور
 امداد سے راحت کے یہ معنی ہیں کہ ذاتی محرکات موجود اور ان کی پیروی ہوتی
 ہے لیکن یہ ذاتی اس لحاظ سے ہیں کہ ذات فاعل کا مانہ خمیر ہیں ورنہ یہ اس
 ذاتی کے حریف متقابل ہیں جس کا فاعل خود فاعل کے خاص نفع سے
 ہوتا ہے۔ اسی کو اگر ہم صاف صاف صاف لفظوں میں کہنا چاہیں تو ہمیں یہ کہنا
 چاہئے کہ خود غرضانہ محرک کے نظریہ سے یہ امر نظر انداز ہو جاتا ہے کہ بن
 عادتوں یا جبلتوں کا روئے عمل مطلوب اشیاء کی طرف ہوتا ہے اسکا
 وجود پہلے ہوتا ہے اور ذات کا بحیثیت مقصد دانستہ خیال بعد کو آتا ہے
 کیونکہ ان جبلتوں اور عادتوں کے بغیر ذات کا وجود ہی ممکن نہیں ہوتا جس
 کے مندرجہ ذیل اقتباس میں یہ مسئلہ اپنی صحیح شکل میں نظر آتا ہے۔
 جب میں دیکھتا ہوں کہ عورتیں کھڑکی ہیں اور میں خود پسندی سے اپنی کرسی
 نہیں چھوڑتا، اس پر بیٹھا رہتا ہوں یا دیکھتا ہوں کہ ایک شخص اپنے
 کسی چیز کو لینے کے لئے ہاتھ بڑھا رہا ہے اور میں اسے پہلے اٹھا لیتا ہوں کہ وہ نہ
 سکے تو اس میں جن چیز سے مجھے وہی محبت ہے وہ آرام کی بلکہ یا خود وہ چیز ہے جسے میں نے اٹھا لیا
 مجھے ان سے ابتداء اسی طرح محبت ہوتی ہے جس طرح ہاں کو اپنے
 بچے یا بہادر کو جو امر دانہ کاموں سے محبت ہوتی ہے۔ جہاں کہیں (جیسے
 یہاں) ذاتی مفاد کی جستجو بیٹھ جاتی میلان کا نتیجہ ہوتی ہے وہاں اس سے
 مراد کوئی منطقی نفع ہوتا ہے۔ ایسے موقع پر کوئی نہ کوئی شے میری توجہ پر

قبضہ کر لیتی ہے اور قبضہ کر کے 'ذاتی' جذبات میں متحرک پیدا کر دیتی ہے... یہ صحیح ہے کہ میں بے جان خود کار آلہ نہیں، بلکہ صاحب فکر و خیال ہوں لیکن ایسے موقع پر میرے افعال کی طرح میرے خیالات کو بھی صرف ظاہری اشیاء سے متروکار ہوتا ہے..... واقعہ یہ ہے کہ بمقدور زیادہ میں ابتداءً خود غرض ہو لگا، بمقدور زیادہ میرے خیالات میری خواہش کے تہیحات و مطلوبات میں مستغرق ہونگے کسی قدر میں باطن میں نظر سے خالی ہونگا۔

(۲)۔ خود غرضانہ نتائج | اس بنا پر ہیں یہ خیال تو دل سے نکال دینا چاہئے کہ محکمہ الطبع خود غرضانہ ہوتے ہیں، یعنی ارادی افعال میں ذات کا کامیاب نام۔

خیال ایک ایسے مقصد کی حیثیت سے موجود ہوتا ہے جس کے لئے افعال انجام دئے جاتے ہیں البتہ اصل رائے کو کسی قدر تصرف کے ساتھ قبول کیا جاسکتا ہے کہ ذات یا اس کے فائدہ کا خیال انسانہ پیش نظر نہیں ہوتا لیکن ہماری اصلی جبلتیں ایسی ہیں کہ ان کے مطلوب سے پہلے ہماری ذات کی بہبودی کو فائدہ پہنچاتا ہے اسی مفہوم کے لحاظ سے غصہ، خوف، جھوک، پیاس وغیرہ پر انسانیت پسندانہ یا خود غرضانہ کا اطلاق کیا جاتا ہے لیکن یہ اس لئے نہیں کہ ذات فاعل ان کا دانستہ مطلوب ہوتی ہے بلکہ اس لئے کہ ان کی بدولت وہ محفوظ و باقی رہتی ہے۔ لیکن اگر کسی جبلت کی وجہ سے ذات فاعل کو بقایا نشو و نما حاصل ہوتا ہے تو اس کو اخلاقی نقطہ نظر سے خود پسندانہ یا خود غرضانہ نہیں کہا جاسکتا۔ کیونکہ اس واقعہ سے اس جبلت کی اخلاقی حیثیت پر کوئی روشنی نہیں پڑتی۔ اصل یہ ہے تمام دائرہ دار اس ذات کی نوعیت پر ہے جو مستفید ہوتی ہے، بیشک بعض لوگوں کا یہ گمان ہے (دیکھئے صفحہ ۲۹۲) کہ ہر فعل سے اجتماعی ذات کو مدد ملتی ہے لہذا اس ذات کو فائدہ پہنچتا ہے جس کا بقا، اجتماعی نقطہ نظر سے مفید ہے۔ اگر افراد خدا کے لئے جدوجہد نہ کریں، عوالم و موانع سے جنگ نہ کرنا، آئندہ نسلوں، اپنے سے زیادہ قوی سے بچنے کی کوشش نہ کریں تو بچے، ماں، باپ، وکیل، طبیب، پادری، شہری، محب وطن غرض پوری قوم کا کیا انجام ہوگا؟

اگر ہم کسی خالص مجرد ذات کو پیش نظر نہ رکھیں اگر ہم یہ یاد رکھیں کہ ہر وقتی ذات کے مفہوم میں بالفعل و بالقوہ دونوں طرح کے معاشرتی تعلقات و مناصب شامل ہیں تو یہ بات آسانی سے ہماری سمجھ میں آجائے کہ جو جبلت ذات فاعل کی محافظ ہوگی وہی جماعت کی بھی محافظ ہوگی۔ اس کے علاوہ اگرچہ یہ خیال صحیح نہیں کہ خاص اپنے مفاد کی جو شخص خود فکر نہ لیکتا اسکی دوسرے بھی فکر نہ لینگے لیکن یہ صحیح ہے کہ کسی شخص کو دوسرے کی امید پر اپنے مفاد سے غفلت کا حق حاصل نہیں خاص اس کے مفاد میں وہ چیزیں شامل ہیں جنکا براہ راست تعلق دوسروں کی نسبت خود اسکی ذات سے زیادہ ہے۔ ہر شخص اپنی ذات سے جتنا قریب کا تعلق ہوتا ہے اتنا کسی دوسرے شخص کو نہیں ہو سکتا۔ اسی تعلق کے باعث ہر شخص پر اپنی ذات کے متعلق بعض ایسے فریضے عائد ہوتے ہیں جنھیں دوسرے انجام نہیں دے سکتے۔ دوسرے غذا یا تعلیم کا انتظام کر سکتے ہیں لیکن غذا کا ہضم یا تعلیم کا نال کرنا یہ خود اسی شخص کا کام ہے جس کے لئے ان چیزوں کا انتظام کیا گیا ہے۔ کچن اشیاء کا خود فاعل اور خاص اسکی بہبودی پر نمایاں طور سے اثر پڑتا ہے انکی بدولت اس کے قوی کا شدت دوسرے کے ساتھ ظاہر ہونا صرف افراد ہی نہیں بلکہ جماعت کے لئے بھی مفید ہے۔ اگر اس کے علاوہ کوئی اور انتظام کیا گیا تو اجتماعی طاقت ضائع جائے گی اور اجتماعی نتائج اچھی طرح حاصل نہ ہونگے۔

جیسٹس کے اقباس سے یہ نکتہ واضح ہو جاتا ہے کہ ذات کے دائرہ خیال کے بغیر کسی شے میں استغراق بعض حالات میں اخلاقی حیثیت سے ناپذیر ہے۔ کچھ خلق جب کچھ خلقی کرتا ہے تو اسے لازمی طور پر اپنی ذات کا خیال نہیں ہوتا۔ اس کے کچھ خلق ہونے کے لئے پیش نظر خیال کا بہت ہی مختص و محدود ہونا کافی ہے۔ مثلاً مذکورہ بالا مثال میں اسکو صرف جگہ نظر آتی ہے، جگہ کے ساتھ عورتیں نظر نہیں آتیں، علیٰ ہذا بد ہنر مذہب آدمی صورت حال کے بہت سے ایسے پہلوؤں سے بہت غور نہ کرتا ہے جنھیں مہرک عمل بنانا چاہئے تھا ایسے موافق پر ایک ہیج یا عادت تو کام کرتی ہے اور دوسری اپنا کام نہیں کرتی

یوں جو ذات سرگرم عمل ہوتی ہے وہ بہت ہی محدود اور کم حیثیت ہوتی ہے، نتائج کے نقطہ نظر سے کوئی شے اخلاقی حیثیت سے خود غرضانہ اس سے نہیں کہلاتی کہ اس سے ذات فاعل کی بہبودی حاصل ہوتی ہے، بلکہ اس پر خود غرضی کا اطلاق اس واسطے ہوتا ہے کہ جو بہبودی اس سے حاصل ہوتی ہے وہ محدود و مخصوص ہوتی ہے۔ ہمیں روزمرہ کی زندگی میں ناشائستہ انسانیت کی جن شکلوں کو دیکھ کے سب سے زیادہ تکلیف ہوتی ہے انہی میں ذاتی مفاد کی دیدہ و دانستہ یا خود آشنا جستجو کے بدلہ بعض مقاصد میں ایسا اہماک مضمحل ہوتا ہے جو دوسروں کے مفاد کی طرف سے فاعل کی آنکھیں بند کر دیتا ہے۔ بہت سے لوگ ایسے ہیں جن کا لڑ عمل دوسروں کو خود غرضانہ معلوم ہو گا لیکن انھیں (اپنی دانستہ) دیانت داری کے ساتھ، خود غرضانہ محرکات کی پیروی سے شرم آئینہ انکار ہو گا وہ بعض ایسے موجود ہیں جو نتائج کی طرف اشارہ کر سکیں مگر جو تجربہ دار افعال کے صحیح مقاصد کی حیثیت سے پسندیدہ ہونگے، بائیں ہمہ یہ لوگ خود غرض کہلائے، کیونکہ یہ اپنی دلچسپیوں کے محدود ہونے کی وجہ سے ایسے نتائج کو نظر انداز کر دیتے جن کا دوسروں کی آزادی و سعادت پر اثر پڑتا ہو گا۔

تاہم معتد بہ حافظہ اور پیش بینی برہمتی جائے گی اسی قدر انسان اپنے فعل کے دیگر نتائج کی طرح اپنی ذات پر اثر کو بھی نظر انداز نہ کر سکیگا۔ جس شخص کو یہ معلوم ہو گا کہ فلاں فعل کا میرے جسم، آرام، سیرت یا شہرت پر بددعا کا اثر پڑ چکا ہے، اس کے سامنے اگر اسی قسم کے دوسرے فعل کا سوال پیش ہو گا تو لامحالہ اسے اس دوسرے فعل کے پیش دیدہ نتائج کے جزو کی حیثیت سے اپنی ذات کا خیال بھی آئے گا لیکن یہ واقعہ فی حد ذاتہ اس فصل کی اخلاقی حیثیت کو ظاہر نہیں کرے گا۔ اخلاقی حیثیت کا انحصار اس امر پر ہے کہ ایسے موقع پر کس قسم کی ذات کس حیثیت سے اس شخص کو آمادہ عمل کرتی ہے جو ایک جوڑے کے کپڑے کے لئے چلتے مکان میں گھس کر اپنی جان جو کھم میں ڈالنا نہیں چاہتا وہ سمجھ رہا ہے۔ جو دوسروں کو بچا سکتا ہے لیکن اپنی جان

بچانے کے لئے انھیں جلتے مکان میں چھوڑ کے خود نکل بھاگتا ہے وہ ذلیل
 ہے۔ علیٰ ہذا اگر انسان اپنی صحت کی فکر لیتا ہے تو اس کا یہ فعل قابلِ تعریف
 ہے، لیکن اگر وہ صحت کی فکر میں اور چیزوں کو بھول جاتا ہے تو اسکی یہ حرکت
 تسخیر انگیز بلکہ اس سے بھی بدتر ہے، ایک اخلاقی خیال یہ ہے کہ اپنی ذات
 کے پاس دلچسپی رکھنا انسان کی غرض و مقصد کا جزو ہونا چاہئے۔ اس خیال کی بدولت
 صحت جسم، جائیداد، دامنی توئی کی ایک حد تک فکر لینا جائز ہی نہیں بلکہ لازم
 ہے، کیونکہ ان چیزوں کا خاص اسکی ذات سے تعلق ہے۔ یہی وہ چیز ہے
 جسے قدیم اخلاقی تصنفین دور اندیشی یا عاقلانہ محبت نفس کہتے ہیں۔
 جو لوگ عالمگیر غرضی کے قائل ہیں ان کا ایک پامال استدلال
 یہ بھی ہے کہ جمہوری و شخصی فوائد کے اعتداف کا تو اراد ممکن ہے، ایک مدبر
 کسی سیاسی روش سے اتفاق رکھتا ہے مگر اس کے ساتھ یہ بھی جانتا ہے
 کہ اس روش پر اصرار سے مجھے شہریت یا منصب حاصل ہو سکے گا۔ جس
 جگہ صفائی یا وسائل بار برداری کی ترقی کی ضرورت ہے وہیں اپنی جائیداد
 بھی ہے، اس لئے اس ضرورت کا اور بھی احساس ہے۔ ایک ایسی برائی
 موجود ہے جس کا اثر جمہوری پر پورا ہے مگر ناگوار نہیں ہوتی یہاں تک کہ خود اپنے
 اوپر گزرتی ہے اور اس کا مطلب ہے۔ یہ حالت ناامیدگی تو نہیں مگر عام ضرورت ہے
 لیکن کیا اس کے یہ معنی ہیں کہ یہ لوگ نفس ذاتی مفاد کے خیال کے متاثر
 ہوتے ہیں۔ ممکن ہے کبھی ایسا بھی ہوتا ہو۔ اس صورت میں وہ مفصل
 واقعی برے معنوں میں خود غرضانہ ہو گا کیونکہ فاعل اپنی ذات کے خیال کو
 ترقی کے خیال سے الگ کر لیتا اور الگ کر کے خیالی ذات کو مقصد اور خیال
 ترقی کو ذریعہ حصول قرار دیتا، چونکہ وہ ترقی کو اپنی ذات کا عین نہ قرار دے گا
 اس لئے ترقی کو مقصد کہنا درست نہ ہو گا، لیکن بعض صورتیں ایسی بھی
 ہیں جن میں یہ حالت نہ ہوتی یہ صحیح ہے کہ ان صورتوں میں بھی اگر ذات کا
 خیال نہ ہو تو ترقی کا خیال بھی نہ آتا، لیکن ترقی کا خیال آئے کے بعد ذات
 کے خیال سے شیر و شکر ہو جاتا ہے۔ یوں ذات کے خیال کی بدولت

ترقی کے خیال میں جو خوش اور گہرا تعلق پیدا ہوتا ہے اور ترقی کے خیال کی بدولت
ذات میں وسعت و عمق پیدا ہوتا ہے۔
مثلاً تفریح یا دلچسپی کے مشاغل کو لیجئے۔ ممکن ہے کسی ایسے جوان آدمی
کو جو تندرستی کے ساتھ اپنے کام میں لگا رہتا ہے لذت کا خیال محض لذت لطف اندوزی
یا خوش وقتی کے لئے آئے اور وہ اس خیال سے ایک مقصد فعل کی حیثیت
سے متاثر ہو۔ اگر اس لذت میں برائی کا شائبہ نہیں تو اس کے جواز میں صرف
ایسے نظریہ کی خاطر شک کی گنجائش ہو سکے گی جو (نظریہ کاٹھ کی طرح) پہلے
سے قائم کیا جا چکا ہے، بلکہ جب اس لذت سے بے شائبہ اور حسن خدمت کے
پیدا ہونے کی توقع ہوگی تو اس وقت اس لذت کی اخلاقی ضرورت
انہر من الشمس ہوگی، البتہ اگر انسان نے اپنی ذات اور تفریح بخش مشغلہ
میں ذہنی امتیاز کیا اور اپنی ذات کو مقصد اور تفریحی مشغلہ کو ذریعہ حصول قرار
دیا تو کیا عجب ہے کہ اسے تفریح حاصل نہ ہو کیونکہ تفریح تو اپنی ذات کو
بھول جانے سے یا یوں کہیے کہ اس سہل و آسان مشغلہ کو موجودہ صورت
حال کی ذات سمجھنے سے حاصل ہوتی ہے۔ برے معنوں میں لذت پرست
وہی شخص ہے جو اس لئے تفریح کرنا چاہتا ہے تاکہ اس ذات کے جذبات
میں ہیجان پیدا ہو جو بہر حال تفریحی مشاغل سے خارج رہ کے خود انکا مقصد
اور آخری مقصد بنتی ہے۔

اسی تکمیل سے اپنی ذات کی اخلاقی تہذیب یا اخلاقی تکمیل کے
متعلق بھی کام لیا جاسکتا ہے ہر سنجیدہ مزاج وقتاً فوقتاً اپنی اخلاقی حالت اور
اخلاقی ترقی کا جائزہ لیتا رہے گا وہ اپنی صحت کی طرح اخلاق کی بھی فکر
رکھیں گے، لیکن اس شخص پر افسوس ہے جو کسی ایسے غور فکر کے بعد جس سے
اپنی اخلاقی صلاحیتوں اور کمزوریوں کا واضح تر تصور قائم ہو سکے خود اس غور
و فکر کو ایک نمایاں داعی مقصد قرار دے لیتا ہے اور یوں بعد کے افعال کو
اپنی اخلاقی فطرت کی ترقی و تکمیل کا ذریعہ سمجھنے لگتا ہے۔ اس قسم کی روش
سے خود کسی کو شکست ہوگی، کم از کم اس سے خود بینی کی طرف راہنمائی ہوگی

علاوہ بریں اسکا میلان خود غرضی کی ایک بدترین شکل کی طرف ہو گا کیا عجیب ہے انسان یہ خیال و احساس کرنے کا عادی ہو جائے کہ اشتیخاص یا حالات اور تعلقات صرف اس لئے موجود ہیں کہ ان سے خود اس کی گراں قدر سیرت کو مدد ملے۔ اس طرح کی خود غرضی کا بدترین پہلو یہ ہے کہ انسان افلاقی خوبی سے دلچسپی کے دامن میں پناہ لینے کے بعد اس تجربہ کے دائرہ اثر سے نکل جاتا ہے جو غیر معتدل اور نادانستہ استغراق کے خواب گراں سے بیدار کر سکتا ہے جس انانیت میں حیاتی شائستگی پیدا ہو چکی ہے وہ اس انانیت سے زیادہ لاعلاج ہے جس میں ابھی تک بہیمیت اور اصلی سادگی باقی ہے گو یہ بہیمیت اکثر شائستگی ہی کے لب و لہجہ کو اختیار کر کے اپنی حفاظت کرتی ہے۔

(۲) انسان یاد و فریاد کا افعال کے ہمدردانہ یا خوانیت پسندانہ سرچشموں کے خیالی لحاظ میں بھی وہی رہا مایا جاتا ہے جو افعال کے انانیت پسندانہ یا خود پسندانہ سرچشموں کے خیالی میں پایا جاتا ہے کیونکہ

اس سے کیا شے مراد ہوتی ہے؟ صریح اور دانستہ قصد یا سر جو فی الخارج نتائج بلحاظ صریح خواہش و غرض؟ اگر دوسری صورت ہے تو کیا افعال کے بعض سرچشمے ایسے ہیں جنکی تنہا خصوصیت یہ ہے کہ ان سے دوسرے بھی بہبودی میں مدد ملتی ہے۔ یا یہ نہیں بلکہ انکی بدولت مختلف نتائج پیدا ہوتے ہیں، لیکن ان میں سے صرف ان نتائج پر زور دیا جاتا ہے جن کا تعلق دوسروں کی بہبود سے ہوتا ہے۔ آئندہ بحث سے معلوم ہو گا خود پسندانہ تمیجات کے متعلق جو عام اصول کار آمد ثابت ہوئے تھے وہی خوانیت پسندانہ تمیجات کیلئے مفید ہونگے۔ یعنی (۱) کسی نتیجے میں یہ وصف شروع سے نہیں پایا جاتا۔

(۲) ممکن ہے غور و فکر سے اس کا دوسروں کے مفاد پر اثر معلوم ہو اور یہ دانستہ خواہش کا جز بن جائے، لیکن اسکو جو غالبہ مائل ہو گا وہ اضافی ہو گا مطلق نہ ہو گا

(۳) جس طرح اپنا لحاظ لازمی طور پر انہیں اسی طرح دوسروں کا لحاظ لازمی طور پر اچھا نہیں۔ اچھائی اور برائی کا اصلی معیار وہ پوری صورت حال ہے جس میں خواہش کا اثر ظاہر ہوتا ہے۔

افعال کے اخوانیت
سرچشہ

لذاتی نفسیات کے پیش دیدہ خیالات ہی کی بنیاد پر ایسے
تہجیات کے وجود سے انکار کیا جاسکتا ہے جو دوسروں کی
تکلیف یا خوشی کو دیکھ کے پیدا ہوتے ہیں اور ایک کو
دفع اور دوسرے میں اضافہ کرتے ہیں۔ حال کے علمائے نفسیات نے (جو قدرتا
علم اخلاق کی متنازع فیہ بحثوں سے قطع نظر کر کے قلم اٹھاتے ہیں) ان میلانات
کی فہرستیں مرتب کی ہیں جو اصلی و جعلی ہیں، مثلاً غصہ، حسد، رقابت، اخفاء، اعزاز،
خوف، شرم، ہمدردی، محبت، رحم، صنفی محبت، تجسس، نقالی، لہو و لعب،
احداث، ان میں سے پہلے سات میلان خاص طور پر اس صورت حال میں
بیدا ہوتے ہیں جس کا تعلق اپنی ذات کی حفاظت سے ہوتا ہے، اس کے
بعد کے چار میلان اس تحریک کا نتیجہ ہوتے ہیں جس کا سرچشمہ خاص طور پر
دوسرے لوگ ہوتے ہیں، آخری چار میلان زیادہ تر غیر شخصی ہوتے ہیں
مگر یہ تقسیم جامع و مانع نہیں۔ غصہ کا شمار اخوانیت پسند میلانات میں ہو سکتا
ہے، مثلاً جب انسان دوسروں کی تکلیف دیکھ کے براہم ہوتا ہے تو اس وقت
غصہ پر خود پسند میلان کا اطلاق نہیں ہو سکتا اسی طرح ممکن ہے کہ انسان
رقابت کی بنیاد پر دوسروں کے ساتھ فیاضی میں مقابلہ کرے یا خود اپنے ہی گزشتہ
کارناموں سے گوتے سبقت لے جانے کی کوشش کرے صنفی محبت وہ میلان
ہے جسے دوسروں کے ساتھ مستحکم اور دور رس دلچسپی کا سرچشمہ ہونا چاہئے اور
واقعی اس کی بدولت انبار کے بلند ترین کارنامے انجام پاتے ہیں، لیکن یہی
میلان مستقل اور بے پیمانہ انانیت کا باسانی سبب بن جاتا ہے۔ خلاصہ یہ کہ خود پسند
وغیر پسندی کی تقسیم اسی وقت صحیح ہوگی جب ”اور چیزیں برابر ہوں“۔
اگر ہم بالفعل اپنی بحث کو انسان کے اصلی نفسیاتی ساز و سامان تک
محدود رکھیں تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس میں کچھ تو ایسی جعلی تحریکات موجود ہیں
جو فطرتاً (یعنی نفع و نقصان کے حساب یا غور فکر کی مداخلت کے بغیر) اس کی
ذات کو محفوظ رکھ سکتی ہیں۔ (خواہ یہ اقدامی حملہ کے ذریعہ ہو جیسے غصہ کی
صورت میں یا بغرض حفاظت واپسی کے ذریعہ جیسے خوف کی صورت میں)

اور کچھ ایسی ہیں جن سے اس کے قویٰ کو نشوونما ہوتا ہے (مثلاً کسب و تحصیلِ احداث و تکمیل اور ہمواد کسب) اور بعض ایسی ہیں جنہیں ان فوائد کا خیال بھی نہیں ہوتا جو خود فاعل یا دوسروں کو حاصل ہونگے، البتہ انکی بدولت فاعل کا دوسروں کے ساتھ تعلق اس طرح قویٰ تر ہو جاتا ہے کہ دوسروں کے مفاد میں ترقی ہوتی ہے۔ (مثلاً رحم، محبت یا احداث و تشکیل بھی) کسی شخص کو لیجئے وہ خاص اپنی ہیودی پر سخت اصرار اور دوسروں کی مسرت کے شدید احساس کا بے قاعدہ مجموعہ نظر آئیگا۔ مختلف اشخاص میں ان دونوں میلانات کا بلحاظ شدت و مقدار تناسب مختلف ہوگا۔

اخوانیت پسندانہ میلانات | ہم ارادۂ اس بحث پر کافی وقت صرف کر چکے ہیں (باب ۱۳) کی اخلاقی حیثیت | کہ محرکات میں سے کوئی بھی فی نفسہ بجا نہیں، ہر میلان کیلئے خواہ وہ اصلی جبلت ہو یا کسی عادت ان نتائج کی منظوری کی ضرورت ہے جو کسی مخصوص صورت حال میں اس میلان سے پیدا ہونگے صرف اس لئے کہ رحم سے علی العموم دو سروں کی ہیودی کا بقا ممکن ہوتا ہے، رحم کے نتیجے کے پیدا ہوتے ہی اس پر کار بند ہونا لازمی طور پر بجا نہیں ہو سکتا۔ ممکن ہے اس سے فاعل میں رقتِ قلب پیدا ہو اور دوسروں میں صبر و صبر محبت خود اعتمادی اور عزت نفس کے سرچشمے کمزور ہو جائیں۔ بلا امتیاز خیرات کے نتائج بد کی جس استقامت کے ساتھ تعلیم کی ضرورت ہے وہ اس امر کی شاہد ہے کہ خود پسند ہیجات کی طرح نام نہاد غیر پسند ہیجات پر بھی عقل کے قابو رکھنے کی ضرورت ہے ان غیر پسند ہیجات میں کوئی ایسا فطری تقدس موجود نہیں جس کی وجہ سے انھیں مشترک اور عاقلانہ مسرت کے معیار پر نہ جانچا جائے۔

غیر منضبط اخوانیت | استفادہ تو ان عام اصول سے مستنبط ہوتا ہے جن پر بحث کے مفاسد کی جا چکی ہے، لیکن کچھ ایسے خطرات و مفاسد بھی ہیں جو خاص طور پر اخوانیت میں غلو سے پیدا ہوتے ہیں (۱) اسکی وجہ سے دوسروں میں دست نگری کا مادہ پیدا ہوتا ہے اور یوں

اس مقصد (دوسروں کی امداد) کی مخالفت ہوتی ہے جس کے پیش نظر رکھتے کا یہ
 دعوے کرتی ہے۔ تقریباً ہر شخص کسی نہ کسی ایسے بچہ سے واقف ہو گا جسکی
 اتنی مدد کی گئی کہ آخر اس میں خود سے کچھ کرنے اور فکر و تدبیر کا مادہ فنا ہو گیا،
 کتنے مریض اس لئے اور بھی اپنا بچ ہو گئے کہ دوسرے بڑی تندہی کے ساتھ
 انکی خبر گیری کرتے رہے۔ بڑے بڑے اجتماعی معاملات میں ہمیشہ اس بات کا
 ڈر رہتا ہے کہ ایسا نہ ہو دانستہ احسان انصاف کا قائم مقام سمجھا جانے لگے،
 یہ خیال کہ خیرات (یعنی دوسروں پر نوازش کرنا یا انکا کام کر دینا) بالطبع اور یکسر
 خوبی ہی میں داخل ہے، صرف تاریخ کے جاگیر دارانہ یا امرائی دوروں میں
 قائم رہ سکتا ہے۔ اس خیال میں یہ فرض کیا گیا ہے کہ ایک ایسے طبقہ کو برابر
 موجود رہنا چاہئے جو ادنیٰ اہمو، دست کر ہو، اور اپنے بالا دستوں کا مورد الطاف
 ہو۔ یہ طبقہ دوسروں میں جذبہ خیرات کے نشوونما کے لئے تختہ شوق کا کام دیگا۔
 دوسرے تو اسے (اخلاقی) نقصان پہنچا کے فضیلت حاصل کرینگے لیکن اس کا خاص
 وصف یہ ہو گا کہ وہ ذی اقتدار لوگوں کے ساتھ تعلیم و مشورہ گزاری کے ساتھ پیش
 آتا رہے گا۔

(۲) احسان کے نتیجے کو بذات خود نیکی قرار دینا دوسروں میں انانیت کے پیدا
 ہونے کی طرف رہنمائی کرتا ہے، اگر کسی بچہ پر برابر دوسرے توجہ کرتے رہے تو
 ممکن ہے اس میں اپنے انا کی اضافی اہمیت کا مقابلہ امیر احساس پیدا ہو جا
 جس دیرینہ مریض کے ساتھ لوگ نمایاں طور پر دانستہ ہمدردی کرتے رہتے
 ہیں وہ اس حیثیت سے ضرور خوش قسمت ہوتا ہے کہ اسکی چپکے چپکے
 بڑھنے والی انانیت کی رفتار منو سست نہیں ہوتی، شاید ہی کبھی ایسا ہوتا
 ہو کہ کسی کی بیوی اور رشتہ دار عورتیں اس کے ساتھ برابر اشیاء کا بڑناؤ کرتی
 رہیں اور اس میں خود اپنی ذات کے ساتھ انہماک اور نادانستہ خود بینی
 نہ پیدا ہو۔

(۳) جب انانیت پر بحیثیت محرک نامناسب زور دیا جاتا ہے تو اس امر کا
 قوی احتمال ہوتا ہے کہ انسان میں ایک خاص دقیق انانیت پیدا ہو سکے گی۔

ایسا شخص یہ نہیں سمجھتا کہ مجھے فطرتاً دوسروں کا لحاظ کرنا اور ان سے دلچسپی لینا چاہئے بلکہ وہ ان سے اپنی فیاضانہ خوبی کے اظہار و پرداخت کے لئے بہانہ کا کام لیتا ہے، چونکہ اجتماعی خرابیوں کی بدولت اس بہترین خوبی کے اظہار کا موقع ملتا ہے اس لئے اجتماعی خرابیوں سے وہ انبساط پیدا ہوتا ہے جو اخوانیت کی تہ میں پوشیدہ ہوتا ہے، انسان کو اپنی محبوب اخوانیت کے بقاء سے ایسی دلچسپی ہوتی ہے کہ اسے ان حالات سے تکلیف نہیں ہوتی جو دراصل غیر منصفانہ اور نفرت انگیز ہوتے ہیں۔

(۴) جیسا کہ موجودہ حالات سے بخوبی ثابت ہوتا ہے۔ جب احسان ایک دانستہ اصول کی شکل اختیار کر لیتا ہے تو اس سے انسان کو دوسرے موقع پر اپنی خود غرضی کی پروہ پوششی کا ایک ذریعہ ہاتھ آجاتا ہے۔ مردم دوستی کے اظہار سے بہیمانہ تشع (یعنی دوسروں سے بلا لحاظ اطلاق دانسانیت استفادہ) کی ٹلافی کی جاتی ہے۔ جو لوگ تاجرانہ مقابلوں میں اپنی اقدامی خود غرضانہ کوششوں کو قانونیت کی آخری حد تک پہنچا دیتے ہیں وہ اپنے اس فعل کو خود اپنی اور اپنے ہم خیالوں کی نظر میں حق بجانب ثابت کرنے کے لئے مدرک کتب خانے شفا خانے اور تبلیغی انجمنیں قائم کرتے ہیں۔

ان اعتراضات کا کھلا ہوا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ مذکورہ بالا صورتوں میں اصلی اخوانیت حقیقی احسان، مخلصانہ خیرات موجود نہیں۔ یہ جواب صحیح ہے واقعی دوسروں سے جو دلچسپی ہمارے زیر تنقید ہے وہ اصلی نہیں بلکہ تقلی ہے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ وہ کیونکر تقلی ہے دوسروں سے اصلی دلچسپی کی ماہیت کیا ہے؟ خود احسان یا اخوانیت میں تو کوئی ایسی شے نہیں جو خطرناک ہو البتہ جب اخوانیت و احسان کو اس لحاظ کے مرادف سمجھا جاتا ہے جو دوسروں کو دوسرا سمجھ کے کیا جاتا ہے جس میں وہ صورت حال نظر انداز ہو جاتی ہے جس کی بدولت فاعل اور دوسرے ایک رشتہ میں منسلک ہوتے ہیں تو اس وقت خطرہ پیدا ہوتا ہے۔ دوسروں کی ذات میں محض دوسرا ہونے کی وجہ سے کوئی ایسی

حقیقی اور غیر حقیقی
اخوانیت

بات نہیں پائی جاتی جس کے باعث اسے فاعل کی ذات پر فوقیت حاصل ہو۔ جس طرح خود غرضی میں موجود فی الخارج مقاصد کی انفرادیت پسندی اور تعلقات کی نظر اندازی قابل اعتراض ہوتی ہے اسی طرح نام نہاد اخوانیت میں جز کو کل کے قائم مقام سمجھنا موجب ناگواری ہوتا ہے۔ نتائج کے متعلق غور کرتے وقت دوسروں کی ضروریات و امکانات کو اسی اصول پر پیش نظر رکھنا جس پر انسان خود اپنی ضروریات و امکانات کو پیش نظر رکھتا ہے یہی وہ طریقہ ہے جس کے ذریعہ سے زیر غور صورت حال کا کافی اندازہ ہو سکتا ہے۔ دنیا میں کوئی ایسی صورت حال نہیں جس میں یہ موثرات موجود نہ ہوں انسان دوسروں کے متعلق جب قدر فیاضانہ نقطہ نظر سے کام لیتا ہے اسے کام کرنے کے لئے اسی قدر وسیع میدان ملتا ہے۔ طرز عمل کے شرائط و نتائج کا صحیح اندازہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب یہ واقعہ فراموش نہ ہو کہ دوسرے بھی اپنی طرح انسان اور ایک ہی نوع کے افراد ہیں وہ بھی رنج و راحت کا مرکز ہیں ان میں بھی بعض چیزیں موجود اور بعض معدوم ہیں۔ ہمدردی کے پیدا ہونے کے یہ معنی ہیں کہ دماغی آزادی اور روشن خیالی سے کام لیا جائے۔

اخوانیت اور اجتماعی احساس	موجودہ زمانہ کی مردم دوستی اور اس مہیرات میں عظیم اشان فرق ہے جس کی رو سے جماعت کی بالادست و زیر دست طبقات میں تقسیم ہوتی ہے۔ خیرات یہ چاہتی ہے کہ دست نگر جماعت کی مصیبت تکلیف کو کم کرنے یا کھٹانے کے لئے انسان کے نسبتاً بہتر وسائل کا استعمال کیا جائے اور یوں فضیلت حاصل کی جائے جہاں تک دوسروں کا تعلق ہے خیرات کا اصول سبکی ہے۔ وہ ایک ایسی دوا ہے جس سے صرف مرض میں تشکین پیدا ہوتی ہے لیکن موجودہ مردم دوستی کی حالت اس کے برعکس ہے اسکی جو شئے جان ہے اسکا محرک تعمیر ہے اور تو وسیع پسند ہے کیونکہ اس کے پیش نظر کسی ایک طبقہ کے حالات کو آرام بخش یا قابل برداشت بنانا نہیں بلکہ وہ جماعت کی من حیث المجموع
---------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

ہیودی کو ملحوظ رکھتا ہے وہ یہ محسوس کرتا ہے کہ مصالح ایک دوسرے کے محتاج ہیں، حالات میں اسے مجبوری اور گونا گوں طریقوں سے باہم تاثیر و تاثر کا سلسلہ جاری ہے کہ کوئی فرد یا طبقہ، اپنے فائدہ کو ایک جداگانہ شے کی حیثیت سے دائمی طور پر محفوظ یا مومن نہیں رکھ سکتا۔ اسکا مقصد عام اجتماعی تقدم یا تعمیری اجتماعی اصلاح ہوتی ہے۔ وہ صرف ایسے افراد کی اعانت کرنا نہیں چاہتا جو غربت یا مرض کی وجہ سے لاچار ہو گئے ہیں، فیض یا بی و فیض رسانی کی غیر ساریانہ زندگی نہیں بلکہ انصاف کا حق بجانب سلوک اسکا سطح نظر ہو تاکہ جو مصیبت ملات جنوں اعضائے جسم کی خرابی (جیسے اندھوں میں آنکھوں کی اور بہروں میں کان کی خرابی) ناداری (جس سے انسان کی امیدوں کا خاتمہ اور شہدائی کا جذبہ باطل ہو جاتا ہے) یا غذا کی قلت کی وجہ سے آتی ہے اسے دیکھ کر اجتماعی احساس میں عام بیداری کا پیدا ہونا ایک قدرتی امر ہے، لیکن جس طرح کسی بے بس بچہ کے والدین اس کی کمزوری کے بجائے اسکی بالیدگی کے ایجابی مواقع پر جس قدر زیادہ توجہ کریں گے اسی قدر وہ بچہ کی ہیودی کے متعلق اپنی کوششوں کا دائرہ شمول کرینگے اسی طرح جن لوگوں کی اجتماعی کوششوں کو نوعیت حالات کی بنا پر اجتماعی مفاد کا عارضی علاج ہونا چاہیے وہ اگر دوسروں کو غیر سمجھ کے انکے ساتھ سلوک کرنے کے بدلے ایسی تدبیریں اختیار کرینگے جن سے ان بدبختوں کے اجتماعی حقوق حاصل اور ان کے امکانات قوت سے فعل میں آنکیں تو ان کی کوششیں سب سے زیادہ کارگر ہونگی۔

دوسروں کی امداد کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ حتی الامکان ان کو بالواسطہ مدد بجائے یعنی زندگی کے حالات اور معاش کی عام سطح میں تعدیل کی جائے تاکہ وہ لوگ بطور خود اپنی آپ مدد کر سکیں اگر حالات محض براہ راست و شخصی امداد کے مقتضی ہوں تو ایسے موقع پر وہ امداد بہتر ہوگی جس کا چشمہ احسان کے بدلے فطری یا معاشرتی تعلقات ہونگے، مرموم دوست جب

مردم دوست کی حیثیت سے داد و دہش کرتا ہے تو اس سے گداگری پیدا ہوتی ہے، لیکن یہی داد و دہش اگر کوئی ایسا شخص کرتا ہے جس سے ہمسائیگی یا اس کے علاوہ اور کوئی رشتہ ہوتا ہے تو اس کی داد و دہش پیش نظر صورت واقعہ کے متعلق اپنے حقوق کے نفع بخش اعتراف کے مرادف ہوتی ہے۔

شخصی و اجتماعی ذات تنگ یا محدود اور عام یا وسیع نیکی میں جو تقابل پایا جاتا ہے اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ برائی ایسے خود غرضانہ مقصد کے پردہ میں ظاہر ہوتی ہے جو دوسروں کے مستند لیکن کمزور فائدہ کا حریف متقابل ہے، جیسا کہ ہمیں معلوم ہو چکا ہے اسکی یہ وجہ نہیں کہ اپنی ذات کا لحاظ بالطبع برا اور دوسروں کا لحاظ دراصل اچھا ہے بلکہ اسکا اصلی سبب یہ ہے کہ انسان ایسے موقع پر اپنی ذات کو معناد ذات یعنی اس ذات کا عین سمجھتا ہے جو اس کے مناسب مزاج بن چکی ہے اور جو اس کے سبب معمول مشاغل کا نام ہے اسی لئے یہ کہا جاتا ہے کہ اخلاقی بحران اس کشمکش کا نام ہے جو خود غرضی کو مغلوب کرنے کے لئے کی جاتی ہے تو اخلاقی بحران کی صحیح تصویر کھینچی جاتی ہے۔ ایسے وقت میں انسان یہ چاہتا ہے کہ جو کچھ حاصل ہو چکا ہے اور اس وقت قبضہ میں ہے اسکا دائرہ تنگ کر لوں اسے پس پردہ رکھوں اور اسی کے دامن سے وابستہ رہوں۔ حالانکہ معناد ذات کو اپنے تنگ قبض سے نکل کے فائدہ مند طرز عمل کی وسیع فضا میں سیر کی ضرورت ہوتی ہے۔

ف

تحقق ذات بحیثیت خیر

اس وقت تک ہم نے جن نظریات پر بحث کی ہے انہیں یک رخنہ

حقائق کہنا چاہئے۔ ان یک رخہ حقائق کے ساتھ جو نظریہ انصاف سے پیش آنا چاہتا ہے اس پر ہم اس بحث کرتے ہیں۔ اس نظریہ کی رو سے اخلاق کی غایت تحقق ذات ہے۔ تحقق ذات کی اگرچہ بہت سی باتوں میں خود اثباتی سے ملتا جلتا ہے، لیکن ان دونوں میں ایک فرق ہے۔ تحقق ذات میں ذات سے مراد وہ ذات ہے جو عالمگیر اور آخری ہے جس کے تحقق کے لئے تمام استعدادوں کی تکمیل اور تمام تعلقات کا پاس ضروری ہے۔ اس نظریہ کی تائید میں یہ بھی کہا جاتا ہے کہ جو تحقق اقتدار بالاستیعاب ہوگا اس میں اخوانیت موجود ہوگی، کیونکہ کل ذات کا ادراک اسی وقت ممکن ہوگا جب ان تعلقات کا لحاظ رکھا جائیگا، جس کے رشتہ میں فاعل اور دوسرے متعلق ہونگے، اس کے علاوہ تحقق ذات ان ناقصا و ناقص سے بری ہے جو ایثار کو مقصود بالذات قرار دینے سے پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن اس کے ساتھ ہی وہ اس امر پر زور دیتا ہے کہ آخری اور مکمل تر ذات کو حاصل کرنے کے لئے موجودہ ناقص ذات سے دست بردار ہو جانا چاہئے اس بنا پر اگر ہم اخلاقی زندگی میں ذات کے مرتبہ کے متعلق مختلف مباحث پر اقتصار کے ساتھ یکجائی نظر ڈالنا چاہتے ہیں تو ہمیں اس کاموں پر تحقق ذات پر بحث کرنے سے مل سکتا ہے۔

نظریہ تحقق ذات کا کیا تحقق ذات انسان کی غایت ہے؟ جیسا کہ ہم بار بار ابسام بیان کر چکے ہیں غایت سے مراد وہ نتائج بھی ہو سکتے ہیں جو فی الواقع پیدا ہوتے ہیں، جن پر کسی فعل کا اختتام

اور تکمیل ہوتی ہے اور وہ غرض بھی ہو سکتی ہے جو دیدہ و دانستہ پیش نظر رکھی جاتی ہے۔ تحقق ذات اگر غایت ہے تو پہلے معنی کے لحاظ سے (گو یہی ایک غایت نہیں)۔ کوئی اخلاقی فعل ہو اس کے ثمرہ سے ذات کی تکمیل یا شہ و نما ہوتا ہے، مگر بجا افعال کی نوعیت ایسی ہے کہ اس کی رو سے ذات کو اخلاقی افعال کی دانستہ غایت نہ ہونا چاہئے۔ کیونکہ ذات کی حقیقت اگر معلوم ہو سکتی ہے تو صرف ان موجود فی الخارج غایات سے

جبکی بدولت ذات کی قابلیتوں کی تکمیل ہوتی ہے، علیٰ ہذا اگر ذات کا تحقق ہو سکتا ہے تو ذات کو بھلا کے ان موجود فی الخارج غایات کی تحصیل میں انہماک سے ہو سکتا ہے۔

تحقق ذات اور ہر اچھے فعل سے فاعل کی ذات کا تحقق ہوتا ہے۔

اخلاقی فصل ہر برے فعل سے ذات فاعل کی بربادی یا تنزل کا

احتمال پیدا ہوتا ہے یہی وہ حقیقت ہے جو ہمیں

کائنات کے اس اصول میں نظر آتی ہے، جس کی رو سے ہر شخصیت کو

ہمیشہ ذریعہ حصول نہیں بلکہ مقصود و مطلوب ہونا چاہئے۔ اس بنا پر

جب انسان کوئی بیجا مقصد کرتا ہے، تو اس کی ذات کی حیثیت ایک ایسے

آگے یا ذریعہ کی رہ جاتی ہے جس کی غرض اس مقصد کا حصول ہوتا ہے جو اچھی

ذات سے خارج ہے، مثلاً عشرت پرست آدمی جب عیش کی داد دیتا

ہے تو وہ اپنے شخصی قومی کو راحت و آرام یا لذت کا محض وسیلہ قرار

دیتا ہے۔ اس حقیقت کو عام آدمیوں کا اخلاقی فیصلہ اس پیرایہ میں ظاہر

کرتا ہے کہ بد اخلاقی ایک تجارت ہے جس میں انسان جو اہرات کو کوڑیوں

مول بچتا ہے۔ بالفاظ دیگر وہ اپنی ذات کے وقار کو ایسا گرتا ہے کہ

ادنیٰ مقاصد پر اتر آتا ہے۔ میرے افعال سے ذات کو جو نقصان پہنچتا

ہے اسکی شہادت وہ الفاظ دیتے ہیں جو برے افعال اور بری سیرت

کی تعمیر کے لئے ہمارے روزمرہ کے بول چال میں استعمال کئے جاتے ہیں

چاہے ظاہر میں عافیتی طور پر یہ صحیح نہ معلوم ہو لیکن دراصل نیک افعال

سے ذات کا تحقق ہو کے رہتا ہے، اس عقیدہ کی تصدیقی عوام کے اس

اعتقاد سے ہوتی ہے کہ نیکی اپنی برکت آپ لاتی ہے نیکی کی بدولت خواہ

جسمانی نقصان مالی وقت، داعی پریشانی، لوگوں کی نظر میں بے عزتی کے

سلسلہ میں کتنی ہی تکلیف اٹھانا پڑے لیکن بجا مقصد کے لئے وقف

ہو جانے سے جو سعادت حاصل ہوتی ہے وہ ایسی بے مثل اور بے بہا

ہے کہ اس کے مقابلہ میں تمام تکلیفیں بھیج ہیں۔ اس حقیقت کو ایسے مبالغہ آمیز

طریقہ سے بیان کرنا تو ممکن ہے جس کے بعد یہ حقیقت حقیقت نہ رہے لیکن اگر اسے اپنی اصلی حالت پر رکھا جائے تو اس سے یہ عیاں ہوتا ہے کہ چاہے نیک کام سے ذات کو کتنا ہی نقصان پہنچے حتیٰ کہ جسمانی ذات تباہ ہو جائے مگر باطنی اخلاقی ذات کی تکمیل ہوتی ہے اور اس تکمیل سے سعادۂ حاصل ہوتی ہے۔

لیکن ذات کا اس طرح تحقق اخلاقی افعال کا مقصد نہیں یعنی اخلاقی فعل کا مقصد اور تحقق ذات ان کا یہی ایک مقصد نہیں کیونکہ اخلاقی فعل وہ ہے جو اجتماعی مفاد کے پورے عرصہ نظام کو برقرار رکھے جو منفعتی

تنظیم، علوم، فنون اور سلطنت کو بقا و ترقی کی حالت میں قائم رکھے یہ ممکن ہے جو شخص اپنے وطن کے لئے جان دیتا ہے اسے اپنی ذات کا بہترین تحقق اسی شکل میں نظر آئے لیکن اس کے باوجود اس کے جان دینے کی دوسری غرض ہوگی جس کے لئے اس نے جان دی ہے جیسے کہ یہاں اپنے ملک کا بقا۔ کیونکہ اس نے اپنے ملک کے لئے جان دی۔ خود اپنے لئے جان نہیں دی ہے اسی لئے وہ اس مرتبہ کا مستحق ہے جو وطن کے لئے جان دینے والوں کا ہوتا ہے۔ ایسی حالت میں تحقق ذات کو اس سرفروشی کی دہشت غرض قرار دینا ایسا ہے جیسے گاڑی کو آگے کھڑا کرنا اور گھوڑے کو اس کے پیچھے جوتنا۔ یہ صحیح ہے کہ جب وہ اپنے وطن پر قربان ہونے کے لئے آمادہ ہوتا ہے تو اس آمادگی سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ اپنے وطن کے فائدہ کو اپنی ذات اور اپنے فائدہ کے مرادف سمجھتا ہے لیکن اس کے باوجود اس کا مقصد تحقق ذات نہیں بلکہ اپنے ملک کا فائدہ ہے جس کی شکل میں خود اور اس کی حاصل ہوتی ہے۔ یہ ممکن نہیں کہ انسان کوئی ایسا نیا کارنامہ کر کے دکھائے یا کسی ایسی تجویز کو تکمیل کی حد تک پہنچائے جو صناعی کا صحیح مصداق ہو اور اسے اپنی کوشش میں کامیابی سے وہ مسرت حاصل نہ ہو جو ذات کی توسیع سے حاصل ہوتی ہے، لیکن جو شخص اس حالت میں اپنی ذات کا خیال کرے گا جو اپنی ذات کے خیال کو اپنے کام اور اس کے نتیجے کے ذمیان میں حاصل ہونے لگا اسے اس پریشانی و حیرانی سے دو چار رہنا پڑے گا

جو شعور ذات سے پیدا ہوتی ہے۔ اسے اپنی ذات کا خیال خواہ اس حیثیت سے آئے کہ میں اس کام سے مادی فائدہ اٹھاؤنگا یا اس حیثیت سے کہ یہ میری شہرت کی بنیاد ہوگا یا اس حیثیت سے کہ میں ایک صناعی کے کام میں مصروف ہوں یا اس حیثیت سے کہ میرے اس کام سے جمہور کو نفع ہوگا یا اس حیثیت سے کہ اس سے میری صناعی تربیت کی تکمیل ہوگی۔ غرض کوئی حیثیت ہو اس سے اس نقصان میں فرق نہ آئے گا جو خیال ذات سے اس کے کام کو پہنچے گا۔ نقصان پہنچے رہے گا اور پہنچے گا بھی اس شے کو جسے اس نے اپنا مقصد قرار دیا ہے یعنی اپنے قویٰ کا نشوونما۔ غرض اخلاق کے لئے ذہنی پہلو سے تو اس امر کی ضرورت ہے کہ جس موجود فی الخارج غایت کے لئے کوشش کی جائے اس میں ذات موجود ملے اور علانیہ علمی پہلو سے اس امر کی ضرورت ہے کہ خارجی تحقق کی کوشش میں ذات کو یکسر فراموش کر دیا جائے۔ خود انکاری، خود فراموشی، بے لوث دلچسپی کے تصور میں یہی وجہ حقیقت ہے جو لازوال ہے۔

تحقق ذات کا خیال | اپنی ذات کا ادراک، اپنی استعداد کی تقویت و تکمیل چونکہ درحقیقت موجود فی الخارج غایت کی ایک شکل

ہے، اس لئے ممکن ہے بعض اوقات یہ پیش دیدہ نتائج میں متعین طور پر موجود ہو بلکہ یہ بھی ممکن ہے کہ یہ بعض اوقات پیش نظر نتائج کی سب سے نمایاں شکل ہو فرض کیجئے ایک مصور یا معنی اس لئے تصویر کشنچا یا گانا ہے تاکہ اسے ہمارے حاصل ہو، اس کی قابلیت میں نشوونما ہو۔ اس صورت میں خارجی کام اور شخصی قوت کے باہمی تعلق کی ترتیب بالکل الٹ جائے گی قوت مقصد اور خارجی کام ذریعہ حصول ہوگا۔ استعمال کے ذریعہ سے اس قوت کا تحقق مطلوب نہ ہوگا بلکہ تصویر یا گانے کے ذریعہ سے اس قوت کی تکمیل منظور ہوگی۔ لیکن اس کے باوجود قوت کا نشوونما آخری مقصد نہیں البتہ پسندیدہ ہے اور یہ اس لئے کہ اسکا ثمرہ ایک ایسا استعمال ہوگا جو نسبتاً زیادہ آزادانہ اور موثر ہوگا غرض اہمیت کی موجودہ ترتیب صرف ایک

عارضی شے ہے اس سے ملتی جلتی صورت اخلاق میں بھی پیش آتی ہے اگرچہ اخلاق میں توت و مہارت حاصل کرنے کے لئے اخلاقی افعال کی متعین طور پر مشق نہیں کی جاتی۔ بعض اوقات کسی فعل کا ذات پر جو اثر پڑنے والا ہوتا ہے اسے خاص طور پر پیش نظر رکھنے انسان اس فعل کے کرنے یا نہ کرنے کا فیصلہ کرتا ہے۔ مثلاً ممکن ہے کہ ایک شخص یہ جانتا ہو کہ فلاں کام کا دوسروں پر جو اثر پڑے گا، اس سے دنیا میں جو تغیر پیدا ہو گا وہ بہت معمولی ہو گا لیکن اس کے باوجود اس کام کے کرنے میں اسے پس و پیش ہو کہ نہ وہ یہ جانتا ہے کہ اس سے میرے فلاں میلان میں شدت پیدا ہوگی جس کی وجہ سے میری سیرت کا نازک نظم و درہم برہم ہو جائیگا یا ممکن ہے ایک شخص یہ شخص کو سس کرتا ہو کہ فلاں کام سے جن نتائج کے ظاہر ہونے کی توقع ہو سکتی ہے وہ بجائے خود بجا ہیں لیکن اسے یہ ڈر ہو کہ ان نتائج کے حاصل کرنے کے لئے مجھے اپنی شخصی استعداد کی نامناسب قربانی کرنا پڑے گی۔ ایسی صورتوں میں افعال کا جو اثر ذات کے ادراک پر پڑ سکتا ہے اس کے لحاظ کرنے کی صریح اجازت ہی نہ ہوگی بلکہ اس کا حکم دیا جائیگا کیونکہ یہ مجموعی مقصد کا ایک جز یا پہلو ہو گا۔

شخصی اور عام مسرت یا سعادت کے توازن کے متعلق اخلاقیین نے بڑی خیال آرائیاں کی ہیں۔ وہ یہ تو تسلیم کرتے ہیں کہ اخلاقی افعال کا مایہ خمیر خاص

طور پر دو چیزیں ہیں ایک انصاف دوسرے احسان۔ یہ دونوں چیزیں ایسی ہیں جن میں دوسروں کا مفاد ملحوظ خاطر ہوتا ہے لیکن اسکے ساتھ وہ یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ کائنات کے ایک منصفانہ نظام کا یہ مقتضی ہے کہ جو شخص دوسروں کی سعادت کا طالب ہو وہ خود بھی اس نعمت سے بہرہ اندوز ہو۔ جو صورتیں اس کے خلاف نظر آتی ہیں، جن صورتوں میں خود غرض و پست نظر مسرت سے الامال اور ہمدرد و صاحب اثر

اس سے محروم نظر آتے ہیں۔ انکی تشریح میں بڑی طبع آزمائیاں کیجاتی ہیں۔ یہ مسئلہ اس لئے اور بھی مشکل معلوم ہوتا ہے کہ خوش قسمت یا بد قسمتی محض عارضی اور خارجی شے نہیں بلکہ کردار کے اخلاقی موثرات کا نتیجہ معلوم ہوتی ہے۔ انتہائی شرارت یا سب سے بے تعلق انانیت کی طرح جذبات کی بہتری یا وسعت بھی سعادت کے لئے ناموزوں ہے، اس دعویٰ پر دلیل قائم کرنا دشوار نہ ہوگا۔ اس دلیل کی رو سے وہ زندگی سب سے زیادہ آرام دہ ہوگی جس میں انسان اتنے کافی اویو سے اتنی کافی بے تکلفی پیدا کرے گا جس سے اس کو ضرورت کے وقت مدد مل سکے گی لیکن نہ وہ اتنے معاملات سے بہت زیادہ بھردری رکھے گا اور نہ ایسے کاموں میں حصہ لےگا جن کی وجہ سے اسکو ایشاریا دوسرے کی مصیبت برداشت کرنا پڑے گی دوسرے لفظوں میں یہ ایسی زندگی ہوگی جس میں انسان بدی کی اس افراط سے تو نفرت کرے گا جس کے باعث اس کی صحت، دولت یا دوسروں کی نظر میں عزت کو نقصان پہنچے گا لیکن اس کے ساتھ ہی وہ مشکل و اعلیٰ مقام میں اٹھاک اور ناقابل و توثیق نیکی کی کوشش سے بھی نفرت کرے گا اس مسئلہ کے حقیقی اور بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ مذکورہ بالا مسئلہ کا حل ممکن نہیں یا اگر ممکن ہے تو اس شرط پر کہ زندگی کا امتداد ایسے حالات کے ساتھ فرض کیا جائے جو موجودہ

مصنوعی پہلو

حالات سے بالکل مختلف ہوں اور جن میں اس عدم توازن کی تلافی ہو سکتی ہو جو بالفعل نیکی اور مسرت میں پایا جاتا ہے لیکن یہ مسئلہ اگر ناقابل حل معلوم ہوتا ہے تو صرف اس لئے کہ یہ اپنی موجودہ شکل میں مصنوعی ہے، اس مسئلہ میں یہ فرض کر لیا گیا ہے کہ ایک تیار شدہ ذات موجود ہے اور اس ذات کی تشفی کے لئے مسرت کی ایک تیار شدہ قسم کی ضرورت ہے لیکن اصل یہ ہے کہ موجودہ یا کسی اور زندگی میں نیکی اور مسرت کے مابین صحیح توازن کا ثابت کرنا یہ اخلاقی نظریہ کا کام

نہیں۔ یہ تو خود لوگوں کا کام ہے کہ وہ اپنے اندر ایسی استعدادات
 و خواہشات اور ایسی ذات کو نشوونما دیں جس کی بدولت انھیں اجتماعی
 زندگی کے مطالبات کے پورا کرنے سے تشفی ہو اور اسی کو وہ اپنا
 بے بہا مفاد تصور کریں۔ ممکن ہے اس طرح کی مسرت بقا اور مقدار
 کے لحاظ سے مختصر ہو لیکن اس کی وجہ سے جو تکلیفیں برداشت کرنا پڑی
 ہیں یا جن راحتوں سے محروم ہونا پڑا ہے ان کے مقابلہ میں اس کا
 بلحاظ کیفیت بہتر ہونا اسی واقعہ سے ثابت ہے کہ لوگ ویدہ و دانستہ
 اسی کو ترجیح دیتے ہیں یہی وہ لوگ ہیں جنہیں اپنی ذات
 مل جاتی ہے اور جو اس مسئلہ کا حل اسی طرح اور اسی جگہ کر لیتے
 ہیں جس کے سوا دوسری جگہ اور دوسرا طریقہ نہیں۔ ایک اجتماعی
 کل کے جز کی حیثیت سے جن مقاصد کی اعانت و ترقی انسان کے
 ذمہ لازم ہوتی ہے انہی کے پردہ میں ذات کا ملنا، بننا اور اختلاف
 حالات کے لحاظ سے وقتاً فوقتاً از سر نو بنیتے رہنا یہی چیزیں اخلاق
 کا جز اعظم ہیں، اب اگر ارادی خواہش اور بالارادہ انتخاب سے
 یہ فرمائش کی گئی کہ انہیں اخلاقی افعال کے سرانجام پانے سے
 پہلے یہ امر ثابت کر دینا چاہئے کہ نیکی اور مسرت میں مساویانہ
 تناسب ہو گا تو یہ فرمائش اخلاق کے مذکورہ بالا جز اعظم کے محو
 کرنے کی فرمائش کے مرادف ہوگی۔ اس مسئلہ کا اصلی حل یہ ہے کہ
 انسان نجوشی خاطر اپنی ذات کو اور اجتماعی تعلقات و اغراض کو
 ایک سمجھنے لگے۔ یہ حل نہ محض خیالی ہے اور نہ نادرا لوجود اس پر
 صرف انہی لوگوں کا عقل درآمد نہیں جو نمایاں طور سے اجتماعی شخصیات
 ہوتے ہیں بلکہ بہت سے وہ لوگ بھی جو گمنامی کے گوشہ میں پڑے
 ہوئے ہیں اس پر صدق دل سے کار بند ہوتے ہیں، یہ صحیح ہے کہ
 زندگی کے حالات میں ہر شخص کے لئے تو وسیع ہونا چاہئے۔ کام کر نیکی
 لئے ایسے وسیع میدان لٹا چاہئیں جن کی بدولت وہ سعادت حاصل

ہو جو اعلیٰ اور مختلف القسم ہو اس فرق مراتب کو مٹا دینا چاہیے جسکی وجہ سے انسان اپنا فائدہ دوسروں کے نفع کے نظر انداز کرنے میں سمجھتا ہے۔ لیکن اگر اخلاق کا کوئی بھی عنصر موجود ہے تو حالات کو بہتر سے بہتر فرض کئے جائیں تاہم فاعل کی ذات کا ملنا اور بننا اور لوں اسکی خوبی کے نقطہ نظر سے مطلوب مسرت کا حاصل ہونا اگر ممکن ہو گا تو صرف خارجی و اجتماعی مقاصد کے متعلق شخصی غور و خوض اور شخصی ترجیح سے ممکن ہو گا۔ اخلاقی زندگی میں ذات کی حیثیت کے متعلق جو آخری بات ہم کہہ سکتے ہیں وہ یہ ہے کہ اخلاق کے لئے دراصل اس امر کی ضرورت ہے کہ جن اصلی و جلی بہیمجات سے فطری ذات مرکب ہوتی ہے انہی سے ایک ایسی ارادی ذات ترکیب دی جائے جس میں اجتماعی ساختہ خواہشات و جذبات غالب ہوں اور اس ذات میں غور و خوض کا اصل اصول ان اشیاء کی محبت ہو جسکی بدولت یہ انقلاب ممکن العمل ہو۔ اگر ہم اس طرح کی مسرت کی دل چسپیوں کو عین نیکی قرار دے سکتے ہیں (اور ہمکو یہ کہنا پڑے گا) تو ہم اسپنوزا کے ہم زبان ہو کر یہ کہہ سکتے ہیں کہ مسرت نیکی کا صلہ نہیں بلکہ عین نیکی ہے، لیکن اس صورت میں یہ سوال پیدا ہو گا کہ نیکی کیا چیز ہے؟

باب (۱۹)

فضائل

تہب

نیکی کی تعریف | یہ فاعل یا اسکی ذات ہے جسے آخر میں ان فوائد کے
 قیام و توسیع کا ذمہ لینا پڑتا ہے جنکی بدولت زندگی میں
 خوبی و معقولیت پیدا ہوتی ہے علم، فن، صنعت، مختلف قسم کے باہمی تعلقات
 ان تمام چیزوں کی قدر قیمت اسی وقت ہے جب تک ایسی سیرتیں موجود
 ہیں جنکو ان چیزوں سے مطابقت دیکھیں ہے اس لئے سیرت کے جن پہلوں
 سے ان چیزوں کو نفع پہنچ سکتا ہے ان کی قدر کیجاتی ہے، انکے فوائد کو ایجابی
 فوائد کہا جاتا ہے۔ لیکن جن سے نقصان کا خطرہ ہوتا ہے ان کی مذمت
 کیجاتی ہے، ان کے فوائد سبلی فوائد سمجھے جاتے ہیں غرض نیکیاں سیرت کے
 وہ رخ ہیں جن کے باعث معقول یا عام نفع کو بقاء اشاعت حاصل ہوتی ہے
 اور بدیاں سیرت کے وہ رخ ہیں جنکا اثر اس کے برعکس ہوتا ہے۔
 نیکی و بدی پسندیدگی | کسی کردار کے متعلق جب پسندیدگی یا ناپسندیدگی کا
 اظہار کیا جاتا ہے تو یہ پسندیدگی محض ایک ذہنی شے
 نہیں ہوتی۔ اس میں جذبات اور عمل کے عناصر بھی
 و ناپسندیدگی

موجود ہوتے ہیں، جس شے سے جماعت کے نظم میں برہمی پیدا ہوتی ہے اس سے لوگوں کو دشمنی پیدا ہوتی ہے، اس کے برعکس جس شے سے جماعت کی بہبودی میں ترقی ہوتی ہے اس سے لوگوں کو قدر شناسانہ جھردی پیدا ہوتی ہے۔ یہی جذبات ہیں جو آخر ایک موزوں کردار کا قالب اختیار کرتے ہیں جو شخص کسی بات کو ناپسند کرتا ہے وہ اسے برا کہتا ہے، اس پر لعنت ملاست کرتا ہے، اسپر سزا دیتا ہے۔ جو کسی شے کو پسند کرتا ہے وہ اس کی حوصلہ افزائی کرتا ہے، اس میں معین و مددگار ہوتا ہے اسی لئے انسان کا فیصلہ اس کی سیرت کا آئینہ ہوتا ہے۔ وہ اسکی سیرت و کردار کا ایک رخ یا پہلو ہوتا ہے۔ اس کا اثر اس شخص کی سیرت پر پڑتا ہے جس کے متعلق وہ صادر کیا جاتا ہے۔ اسے سیرت کے طریقہ تشکیل کا ایک جزو کہنا چاہئے۔ گویا تعریف ایک قسم کا انعام ہے جسکی وجہ سے انسان بجا روش پر ثابت قدم رہتا ہے اور ملازمت ایک قسم کی سرزنش ہے جس کے باعث انسان بے راہروی سے باز آ جاتا ہے، مگر اس حوصلہ افزائی یا سرزنش کا خارجی شکل میں نظر آنے ضروری نہیں یہ لازمی نہیں کہ انعام یا سزا مادی چیزوں کے پیرایہ میں ظاہر ہو۔ جماعت اگر کسی شخص کے ان صفات کی قدر و عزت کرتی ہے تو اسے اس کے امن و بہبودی کو نفع کی توقع ہوتی ہے تو اس کا سرچشمہ کوئی آخری منصوبہ نہیں ہوتا۔ اس کا باعث درحقیقت وہ فطری و جبلی جذبہ ہوتا ہے جس کی بدولت اپنا فائدہ خود نظر آ جاتا ہے کسی فعل کی لوگوں کی نظر میں جو وقعت ہوتی ہے اس سے فاعل کو لاحقہ اخلاقی تعلیم ملتی ہے۔ اس وقعت کی بدولت جذبات و عمل کے نقطہ نظر سے فاعل کی اس فعل سے دلچسپی اور قوی ہو جاتی ہے، اسی طرح اپنے نصب العین یا رسوم کی خلاف ورزی دیکھنے جماعت کو باطبع تکلیف ہوتی ہے وہ (عوام کی زبان میں۔ م) گرم ہوتی ہے، اس کے برعکس فاعل کو اپنے فعل کے نتائج کا اندازہ ہوتا ہے اور یوں معاشرتی حیثیت سے ناپسندیدہ میلان طبع کے پیدا ہونے میں دشواری پیش آتی ہے۔

نیکی اور فطری قابلیت | نیکی کا لفظ کبھی ایسے معنوں میں استعمال کیا جاتا ہے

جو مجرد اور اخلاقیات پسندانہ ہیں۔ اس صورت میں نیکی کی حیثیت کم و بیش رسمی رہ جاتی ہے۔ سیرت کے بعض لوگوں کو تو نیکی کہا جاتا ہے اور بعض کو ذکاوت، فطری قابلیت، قدرت کی بخشش اور ان دونوں میں قطعی حد فاصل قائم کیجاتی ہے لیکن دیدہ و دانستہ یا فکر آمیز پر دانت سے قطع نظر شرم یا نیا ضمی بھی اسی طرح ایک فطری قابلیت ہے جس طرح خوش مزاجی یا حاضر طبعی یا آلات سے طبیعی مناسبت۔ ہر فطری استعداد، ہر ذکاوت، ہر قابلیت تواد دماغی تجسس کے رنگ میں ظاہر ہو یا رقت جذبات کے پردہ میں یا انتظامی مہارت کی شکل میں وہ نیکی میں داخل ہے اگر اس سے اجتماع فوائد کی تائید و توسیع کا کام لیا جاتا ہے، لیکن اگر اس کا اس مصرف میں استعمال نہیں ہوتا تو اس پر بدی نہیں تو کم سے کم 'تقصیر' کا اطلاق ہو سکتا ہے۔ جو اہم عادتیں رسم و رواج کی بناء پر نیکی میں داخل سمجھی جاتی ہیں اگر وہ بہت سی بے نام دلچسپوں اور صلاحیتوں کا افزائش پذیر مجموعہ نہ ہوں تو وہ بیکار محض ہیں، لیکن اس قسم کی فطری قابلیتیں مختلف آدمیوں میں باختلاف مراتب پائی جاتی ہیں ان کے فطری قوی اور حالات مختلف قسم کی نیکیوں کے طالب و باعث ہوتے ہیں تاہم اس اختلاف کی وجہ سے ان اشخاص کے نیک ہونے میں کمی یا زیادتی نہیں ہوتی۔

نیکی کے مفہوم کا تغیر | اس بناء پر نیکی کے معنی اس کا مفہوم و نتائج وقتاً بہ وقت رہتا ہے۔ اس کی مجرد شکل اور انسان کا اس کے متعلق

رو یہ اپنی حالت پر قائم رہتا ہے۔ لطافات و رسوم کے بدلنے کے یہ معنی ہیں کہ فطری قابلیتوں میں تحریک کی نوعیت بدلے، اس تغیر کے ساتھ غایات میں بھی تغیر ہوتا ہے۔ ایسی صورت میں لامحالہ سیرت کی عادتوں کے متعلق خود قائل اور دوسروں کے فیصلہ میں رد و بدل ہوتا ہے کوئی معاشرتی گروہ محض یا وطنیت کے بغیر قائم نہیں رہ سکتا۔ مگر ان دونوں کا جو مفہوم موجودہ زمانہ میں ہے وہ نہ عہد وحشت میں تھا اور نہ شاید آج سے پانسو برس بعد رہے گا یہ بالکل ممکن ہے کہ ایک قوم کے نزدیک تو بہت تقصیر یا صرف اس کا نام ہے کہ انسان

قوی محبت کی بناء پر جسمانی خطرہ اور موت کا یطیب خاطر مقابلہ کرے اور دوسرے قوم کے نزدیک اہمیت کے یہ معنی ہوں کہ انسان لوگوں کے مسخر کے باوجود ایک غیر ہرگز بغیر مقصد کی تائید کرے۔

رسمی اور حقیقی زندگی

جب ان اجتماعی تغیرات کو وسیع پیمانہ پر اجمالی نقطہ نظر سے دیکھا جاتا ہے تو جس پہلو کو ہم نے ابھی بیان کیا ہے وہ اتنا واضح معلوم ہوتا ہے کہ اس پر زور دینے کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی مگر ایسے موقع پر انسان یہ بھول جایا کرتا ہے کہ اس قسم کے چھوٹے چھوٹے تغیرات رات دن ہوتے رہتے ہیں۔ چنانچہ ہمیشہ اس امر کا احتمال رہتا ہے کہ عجب

نہیں کسی قوم نے اپنی تعریف، قدر دانی اور پاس و لحاظ کا جو ضابطہ مدون کیا ہے وہ اس کے اسکان اور کامیابی کی عملی سطح سے پست ہو۔ اس ضابطہ کی نوعیت

کم و بیش روایتی ہوتی ہے۔ اس سے یہ تو معلوم ہوتا ہے کہ کس زمانہ میں ظالم نے کوئی کچھ کہتے تھے لیکن یہ نہیں معلوم ہوتا کہ اسے یہی کہتے ہیں۔ اس بنا پر

گو اخلاقی تعلیم و رہنمائی کا دار و مدار تحسین و تقبیح کے رائج الوقت نقشہ عمل پر ہوتا ہے، لیکن اسی نقشہ عمل سے اخلاقی نشوونما کے لئے خطرہ بھی پیدا ہوتا ہے،

اسی لئے انسان کو مرد و جد و قیمت سے قطع نظر کر کے واقعی قدر و قیمت کو دیکھنا چاہیے ورنہ سبکی محض رسوم کی پابندی کا نام رہ جائے گا۔ اور جو مقصد وسیع

اور عین تربیتی کی تلاش میں رسوم سے نحرقت ہو گا وہ مورد الزام قرار دیا جائے گا۔

تعریف و الزام

قدر و قیمت کی عملی تعیین، تعریف و الزام کی عملی تقسیم اور اخلاقی ذمہ داری

جب ہم دوسروں کے متعلق فیصلہ کرتے ہیں، انہیں اچھا یا برا کہتے ہیں تو درحقیقت ہم خود اپنے متعلق فیصلہ کرتے ہیں جس شے کو ہم قابل تعریف یا قابل الزام قرار دیتے ہیں اس سے خود ہمارے جذبات

کی نوعیت ظاہر ہوتی ہے۔ جس معیار سے ہم دوسروں کو جانتے ہیں بلا ادنیٰ شائبہ مبالغہ اسی معیار سے ہم خود جانچے جاتے ہیں۔ اگر ہم دوسروں کو

الزام دینے میں آنہ ادھیں تو اس کے یہ معنی ہیں کہ ہم عیب جو اور خردہ گیر ہیں،

اگر ہم برائی کو دیکھ کے غصہ نہیں آتا تو اس کے یہ معنی ہیں کہ ہم کو اپنی ہر دل عزیز کی کا اتنا خیال ہے کہ ہم کسی کو ناراض کرنا نہیں چاہتے اگر ہم زبان سے تو بہت پسندیدگی یا ناپسندیدگی کا اظہار کرتے ہیں لیکن عمل سے ناقابلِ تفریف شے کی تائید اور ناقابلِ الزام شے کی مخالفت کرتے ہیں تو اس کے یہ معنی ہیں کہ ہم اخلاق کی محض ادائے قرض کے خیال سے پابندی کرنا چاہتے ہیں اگر ہم اصلاح و ترقی کی کوشش کے بجائے صرف انبساط یا انقباض کے جذبات کی پروا کرتے ہیں تو اس کے یہ معنی ہیں ہم جذبات پروری میں نہ ہک رہنا چاہتے ہیں۔ خلاصہ یہ کہ کسی فعل کو پسند یا ناپسند کرنا یہ بھی ایک اخلاقی فعل ہے اور دوسرے افعال کی طرح ہم اس فعل کے بھی ذمہ دار ہیں

نیکوں کی فہرست آخری تین امور یعنی (۱) انسان کی ہر قسم کی قوتوں اور صلاحیتوں کے ساتھ نیکی کے گہرے تعلق۔ (۲) اجتماعی

نظامات و رسوم کے تغیر کے ساتھ عادات میں تغیر کی ضرورت (۳) نیکی و بدی کے فیصلہ خود فیصلہ کرنے والے کی سیرت پر انحصار کی وجہ سے تمام نیکیوں کی فہرست مرتب کرنا اور ان کی جامع و مانع تعریف بیان کرنا ناممکن ہے اور نہ اس کی ضرورت معلوم ہوتی ہے نیکیاں لا تعد ولا تحصى ہیں۔ جس صورت حال کی نوعیت محض رسمی اور مقررہ نہ ہوگی اس کی وجہ سے میلان طبع میں کوئی نہ کوئی خاص تغیر، کوئی نہ کوئی ایسا رد و بدل ہوگا جو اپنے رنگ میں فسر و

ہوگا۔ دو گونہ تقسیم نیکی کی تقسیم کی ایک صورت تو یہ ہے کہ اجتماعی زندگی کے خاص خاص نظامات و مثلاً زبان، علمی تحقیقات، صنایع

مشاغل، صنعتی اہلیت، خاندان، مقامی جماعت، قوم، نوع انسانی کی تقسیم کی جائے اور اس کے بعد یہ بتایا جائے کہ ان میں سے کس کے بقا و ترقی کیلئے کس قسم کا نفسی میلان موزوں ہوگا۔ دوسری صورت یہ ہے کہ ان ہیانات سے ابتدا کی جائے جو بالکل شخصی و جبلی ہیں اور ان شکلوں پر غور کیا جائے جو یہ

میلانات اس وقت اختیار کرتے ہیں جب ان کی عادت کی حیثیت سے فہم و خرد کے ساتھ استعمال ہوتا ہے، اس بنا پر نیکی کی تعریف بھی ہو سکتی ہے کہ نیکی اس مقررہ اور قہیدہ اتحاد کا نام ہے جو فاعل کی استعداد اور عام یا معقول سعادت میں پایا جاتا ہے اور یہ بھی کہ نیکی سے مراد وہ اجتماعی رسم یا میلان ہے جو قدر شناسی کی شخصی عادت کی شکل میں منظم ہو چکا ہے اس دوسرے نقطہ نظر سے صداقت ایک ایسا اجتماعی نظام ہے جس کا تعلق زبان سے ہے۔ یہ نظام افراد کے مفاد و مقاصد کی بدولت اوج کمال پر قائم رہتا ہے۔ لیکن پہلے نقطہ نظر سے صداقت ایک جلی استعداد و میلان ہے جس کی بدولت انسان اپنے جذبات و خیالات کا اس طرح اظہار کرتا ہے کہ اجتماعی امن اور اجتماعی خوش حالی برقرار رہتی ہے۔ اس اصول کو سامنے رکھ کے اجتماعی رسوم و نظامات کی تمام اشکال اور انفرادی سر و سامان کی تمام انواع و اقسام کی ایک فہرست مرتب کرنا اور مرتب کر کے ہر ایک کے بالمقابل نیکی بیان کرنا ممکن ہے لیکن یہ کام اس قدر رسی ہو گا کہ اس کا مقصد بہ نتیجہ نہ نکلیگا۔

نیکی کے پہلو سیرت کا کوئی نیک میلان ہو اس سے کوئی نہ کوئی مزین معلوم ہوتی ہے۔ ان مزینوں پر غور کرنے سے اخلاقی

زندگی کی تحلیل کی تلخیص اور اس پر تبصرہ کا مقصد پورا ہو سکے گا۔

(۱) تمام و کمال جو مقصد پیش نظر ہو اس کے پردہ میں فاعل کی پوری ذات کو بلا تقسیم و استثناء موجود ہونا چاہئے اور اسی مقصد کے حصول کے فاعل کی تشفی ہونا چاہئے نیکی یک رنگ ہوتی ہے اور بدی دو رنگ۔ بھلائی میں راست روی ہوتی ہے اور بُرائی میں کج روی یہ اپنے مقصد کو بالواسطہ حاصل کرتی ہے اور وہ براہ راست اگر دلچسپی نا تمام ہے تو وہ دلچسپی نہیں بلکہ (جس حد تک نا تمام ہے اس حد تک) بے پردائی یا بے اعتنائی ہے۔ دلچسپی کی تمام ہی کا نام محبت یا عشق ہے اور عشق ہی سے قانون کا اجرا ہوتا ہے، جو نیکی بادل نا خواستہ کھائے وہ گویا نیکی نہیں دل سے اگر انسان بُرائی بھی کرتا ہے تو لوگ اس کی قدر کرتے ہیں

سر دھری کسی کام میں ہو اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ سیرت میں نقص ہے اور اس لئے وہ قابلِ تحقیر ہوتی ہے کسی کام کا ہو رہنا، اس میں محو ہو جانا یہی ذاتِ فاعل کے پیشِ نظر مقصد کے اتحاد کی جان ہے،

(۲) مستعدی و ثابتانیک افعال کے گاہے گاہے انجام دینے سے اچھی عادت نہیں پڑ سکتی۔ جو سیرت صرف موافق حالات میں کام دے سکتی

قدیمی

ہے اس کی بُرائی ضربِ المثل ہوتی ہے۔ جو صلہ شکن حالات نیک نامی و بدنامی، رنج و راحت کے باوجود ثابت قدم رہنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ انسان کو خوبی سے کتنی دلچسپی ہے۔ اسی سے سیرت کی تشکیل اور تشکیل یافتہ سیرت کا اظہار ہوتا ہے،

(۳) اخلاص | دیانت داری بہر حال اچھی شے ہے ویانندار نہ ہونے سے بے مصلحت دیانتدار ہونا بہتر ہے اگر انسان مصلحت

اندیشی کی بناء پر واقعی دیانتدار ہے تو اسے کبھی نہ کبھی یہ معلوم ہو سکے گا کہ

دیانتدار ہی کئی مصلحت اندیشی سے بہتر اسباب موجود ہیں تاہم جب

ہمیں کسی شخص کے متعلق یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کی دیانتداری کا دار مدار

ذاتی فائدہ کے خیال پر ہے تو اس کے متعلق شک پیدا ہوتا ہے ممکن

ہے ایسے حالات پیدا ہوں جن میں اسے یہ محسوس ہو کہ میرا فائدہ

بد دیانتی میں ہے۔ منجملہ مقررہ حالات میں یا اعلان و تشہیر کے موقع پر تو

ذاتی فائدہ کا خیال محرک دیانت کی حیثیت سے کام دینگا لیکن جہاں اخلا

کا موقع ہو گا یا جب زمانہ پر آشوب ہو گا تو اس وقت یہ کارآمد نہ ہو گا

ایسے موقع پر اس سیرت کی ضرورت ہوگی جس کا مطمح نظر صرف خوبی،

یا اخلاقیات کی بے لوث دلچسپی ہوگی۔ جس محرک کے لئے وعدے کے

بہلاوے یا دھمکی کے چکر کی ضرورت ہوگی وہ ناقص و نامکمل ہو گا،

شکل کے بنیادی یا اب اگر ہم یہ بات یاد رکھیں کہ ہم اس وقت مختلف افعال

غیر منفک پہلو | عادات کی تقسیم نہیں کر رہے ہیں بلکہ صرف ان چیزوں کو

بیان کرنا چاہتے ہیں جو اخلاق کے لئے ضروری ہیں تو ہم یہ

بتا سکتے ہیں کہ اخلاقی نظریہ کے نقطہ نظر سے کونسی نیکیاں بنیادی ہیں سب سے
 کی کوئی عادت ہو، کوئی انداز ہو جب وہ بکسر اور مکمل دلچسپی کی شکل میں نظر
 آئے گا تو اس کے لئے انصاف اور محبت ضروری ہوگی جب اس میں ثابت قدمی
 و سرگرمی پائی جائیگی تو اس پر محبت، صبر، زور کا اطلاق کیا جائے گا۔ اگر وہ تنہا اور غیر مخلوط ہوگا تو اسے
 اعتدال کہا جائیگا چونکہ معتاد دلچسپی اسی وقت سالم اور دیر پا ہو سکتی ہے جب وہ معقول ہو، جب
 اس کی بنیاد جز، کوکل اور حال کو ماضی و مستقبل کی روشنی میں دیکھنے کی دانستہ
 عادت پر ہو، اس لئے نیکی سے دلچسپی میں دانشمندی اور ضمیر کی پابندی ہو جو
 ہوگی۔ یہی وہ دلچسپی ہوگی جس کا مطلوب پیش نظر صورت حال کی حقیقی خوبی
 ہوگی۔ اس قسم کی دلچسپی کے بغیر ہماری ساری دلچسپی گمراہ، گمراہ کن، اور
 باعث نداشت ہوگی۔

دانشمندی (یا آجکل کی اصطلاح میں) ضمیر کی پابندی تمام نیکیوں کا سرچشمہ
 ہے، ہماری ہمت کا بہترین منظر وہ ارادہ ہے جس کی بدولت ہم ادائے فرض
 سے پہلو ہتی کئے بغیر ناگوار و الم ایگزیریہ توہ کر کے بجا اور جائز کو معلوم کرتے ہیں
 جب ہم کسی خواہش کی صحیح حیثیت کو اس کے اصلی تناسب کے لحاظ سے معلوم
 کر کے اس خواہش کے غیر معتدل مطالبات کو رد کرتے ہیں تو ہم کو ضبط نفس
 کی سخت ترین تربیت حاصل ہوتی ہے وہ انصاف نہایت سخت ہے جس کے
 باعث ہمارا ذہن ہر خواہش یا مطالبہ کو ظاہری افعال کی صورت میں ظاہر ہونے
 کی اجازت دینے سے قبل عالم فکر میں صرف اس قدر اہمیت دیتا ہے جس کا
 وہ مطالبہ یا خواہش مستحق ہے محبت اور دانشمندی کا یا ہم گہرا تعلق ان
 تعبیرات ہی سے ظاہر ہوتا ہے جو ہماری زبان میں رائج ہیں مثلاً دوسروں
 پر توہ، دوسروں کا لحاظ، دوسروں کا خیال، دوسروں کی فکر وغیرہ۔

فل عفت

عفت وہ شے ہے جسے انگریزی میں ٹمپرس کہتے ہیں ٹمپرس (اپنی طبیعت پر)

”وٹیم پے ریٹیا“ کی وساطت سے علم الاخلاق میں ایک یونانی لفظ ”سوف
 روس نی“ کی قائم مقامی کرتا ہے لیکن پٹرس (خصوصاً ان معنوں کے لحاظ
 سے جن میں یہ لفظ بسلسلہ تحریک افسدہ اسکرات امریکہ میں استعمال کیا
 جا رہا ہے) ”سوف روس نی“ کا اچھا قائم مقام نہیں۔ اہل اثنیا کو یہ نظر
 آیا کہ جس طرح بعض جماعتیں قانون نا آشنا، بعض مطلق العنان حکومت کے
 زیر فرمان اور بعض خود حکمران ہوتی ہیں اسی طرح بعض افراد قانون نا آشنا
 بعض دوسروں کے بندے اور بعض اپنے آپ حاکم ہوتے ہیں جس شخص میں
 خود مزانروانی کا وصف موجود ہوتا ہے اس کی سیرت میں عقل کے اقتدار
 اور خواہش کی طاقت کا بہت ہی عمدہ استنراج ہوتا ہے اس کی بوقلموں
 فطرت خواہش و فہم کے توافق کی زندہ تصویر بن جاتی ہے ایسی صورت میں عقل
 ایک بیگانہ جابر کی حیثیت سے نہیں بلکہ ایک ایسے رہنما کی حیثیت سے حکومت
 کرتی ہے جس کی دعوت پر تمام جذبات و تہجیات بطیب خاطر لبیک کہتے ہیں
 اس قسم کی متوازن الاجزاء فطرت نفس کشی سے اتنی دور ہو جاتی ہے جتنی
 لیے احوال نفس پرستی سے۔ چنانچہ یہی اہل اثنیا کے نزدیک سیرت کے حسن و
 خوبی کا نصب العین قرار پائی اور یہی نصب العین ”سوف روس نی“ کے
 قالب میں نمودار ہوا۔ اس بناء پر ”سوف روس نی“ سے مراد پورے نفس کا
 نشو و نما تھا اس قسم کا نشو و نما تمام اجزائے فطرت کی اس ترقی کا نتیجہ ہوتا ہے
 جو عقل کی بخوشی منظور کردہ رہنمائی میں ہوتا ہے ”سوف روس نی“ کے خیال
 سے یہ امر مترشح ہوتا ہے کہ سیرت کو جمالیات یا افعال میں توازن و تناسب
 کے نقطہ نظر سے دیکھنا چاہئے درحقیقت ”سوف روس نی“ نیکی کی وہ قسم
 مستی جسے فیصلہ کہتے ہیں اس فیصلہ سے لذت کے متعلق صحیح اندازہ کر لے نہیں
 کام لیا گیا تھا کیونکہ مرغوبیت یا لذت انگیزی ہی کی وجہ سے کسی غایت کو فاعل
 پر غیر مستند قابو حاصل ہوتا ہے یا
 ”وٹیم پے“ اس نیکی کا تصور رومیوں نے ”وٹیم پے رین شیا“ کے نام
 سے کیا ”وٹیم پے رین شیا“ کا بھی وہی مدلول ہے جو

دوسو روس نی، کا ہے لیکن اس طرح کہ رومی افنا و مزاج کے موافق ہو گیا ہے۔ اشتقاق کی رو سے ”ہیم پے رین شیا“ کا تعلق ہیمپس (وقت) اور اس ہیمپس کا تعلق ایک ایسے مادہ سے ہے جس کے معنی تقسیم کرنا اور بانٹنا ہیں۔ ”ہیم پے رین شیا“ سے ایک ایسا طرز عمل مترشح ہوتا ہے جو مسلسل باقاعدگی سے آراستہ اور لا ابالانہ افراط و تفریط سے مبرا ہوتا ہے اس کے یہ معنی ہیں کہ جس سیرت میں یہ صفت پائی جاتی ہے وہ موزوں، مناسب اور زیبا ہوتی ہے۔ اس سے مراد اعتدال ہے لیکن مقدار لذت اندوزی میں اعتدال نہیں بلکہ وہ اعتدال جو کسی سلسلہ افعال کے ہر فعل میں دوسرے اور بعد کے آنے والے افعال کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے، وقت کے خیال کے (جو ہیم پے رین شیا کی تہ میں ضم ہے)، یہ معنی ہیں کہ یہ وقت غور و غوض کے لئے ہے یہ غور و غوض لامحالہ بعد کو ہو گا اس سے پہلے خیال میں اعتدال پیدا ہو گا اور یہ سنجیدگی و متانت کے رنگ میں ظاہر ہو گا غرض ”ہیم پے رین شیا“ کے تصور میں پہلو پہلی یعنی بندش و مخالفت کا پہلو غالب ہے اور اس پہلو کا ثمرہ زندگی کے مستطابق سکون و سنجیدگی کے رنگ میں ظاہر ہوتا ہے۔

سیحی پاکباز سی | منفی خواہش کے ضبط کے خیال میں جو اس نمایاں ہوتا ہے وہ سبقت کے اثر سے بالکل واضح ہو جاتا ہے اس امر سے ہماری مدد پاکبازی ہے سبقت کے نقطہ نظر سے جذبات فطرت انسانی کے توافقی میں بہت ہی یا اس کی باقاعدگی میں رشتہ اندازی سے زیادہ روحانی فطرت کی آلودگی کا باعث ہوتے ہیں۔ خواہش کی گندگی و نجاست ہی وہ شے ہے جس پر زور دیا جاتا ہے روح کو اسی نجاست سے محفوظ رہنے کا نام عفت ہے جو غرض ہر جگہ ضبط نفس کا پہلو یعنی بندش و مخالفت موجود ہے تاہم خواہش، طلب، جذبہ یا تہیج کا (مثلاً تو کجا کچھ) روکنے کی بھی ضرورت نہیں البتہ اس میلان کے روکنے کی ضرورت ہے جو ہماری توجہ پر اس طرح چھا جاتا ہے کہ دوسرے غایات کے احساس کو

فنا کر دیتا ہے اس قسم کا اعتدال ہر خواہش کے ادعا میں ناگزیر ہے، اس
اگر یہ اعتدال خود بینی کے اس سیلان میں ہے جس کی وجہ سے قائل اور
دوسروں کے معاملات کے تناسب اہمیت میں فرق آتا ہے تو اس کا
نام تواضع اور انکسار ہو گا۔ اگر بھوک پیاس کی تشفی کا حد مناسب سے
عدم تجاوز کی شکل میں ظہور ہوا ہے تو اس پر (بمعنی خاص) اعتدال کا اطلاق
کیا جائیگا۔ اگر ہيجان کی از خود بر با طاقت کی تعدیل کے پردہ میں نظر آتا ہے
تو اسے سکون طبع یا اقتدار علی النفس کہا جائیگا اگر معاملات دولت سے اس
کا تعلق ہے تو اس میں نمائش و نمود کا مناسب انضباط ہو گا۔ خاص خاص
صورتوں سے قطع نظر عام طور پر پیش نظر اعتدال سے مراد آخری انجام کے
نقاط سے موجودہ خواہش و تنوع کا یا نتائج بعیدہ کے لحاظ سے نتائج قریبہ کا
انضباط ہو گا۔

ایجابی پہلو۔ جب کسی جذبہ کا استیلا ہوتا ہے تو وہ یہ چاہتا ہے کہ اس
احترام کی رو میں انسان آگے بڑھتا چلا جائے وہ صاحب جذبہ
کو غور و فکر کا موقع دینا نہیں چاہتا۔ ایسے موقع پر جوشے

خواہش کی نظر میں سب سے اہم ہو جاتی ہے وہ دنیا بھر میں سب سے اہم
معلوم ہوتی ہے یہ کیفیت طرز عمل کے موثر محرر و رہنما بننے کے لئے ضروری ہے
مگر جو غایت خواہش کو اس طرح مستغرق کر لینا چاہتی ہے اس میں اپنی اس
استغراق انگیزی کو حق بجانب ثابت کرنے کی صلاحیت ہو نا چاہئے یہ اسی وقت
ہو سکتا ہے جب یہ خواہش پوری ذات کا مظہر ہو ورنہ جو خواہشات و استعداد
بعد کو ظاہر ہونگی وہ غیر متطابق بلکہ مخالف ہونگی اور یوں کہ دار میں عدم انضباط
اور ناپائیداری پیدا ہوگی غرض اعتدال کی نہ میں جو خیال مضمر ہے وہ یہ ہے
کہ انسان کو پورے طرز عمل کے خیال سے ان جزئیات کی فکر لینا چاہئے جن
سے طرز عمل مرکب ہوتا ہے بالفاظ دیگر اسے اہتمام اور جفا کشانہ انہماک سے
کام لینا چاہئے کہ دار میں تساہل کے یہ معنی ہیں کہ صاحب کدرا اپنے پروا
ہے۔ جب انسان پوری زندگی کی طرف سے غفلت برتتا ہے تو عارضی سیلان

کو ایسا اقتدار حاصل ہو جاتا ہے، جس کی تائید نتائج سے نہیں ہوتی۔ جس
توجہ کا ہم نے ابھی ذکر کیا ہے اس کی سب سے نمایاں شکل احترام، کہلاتی
ہے۔ احترام میں اس لیے مثل و بے بہا قدر و قیمت کا اعتراف ہوتا ہے جو
کسی صورت حال کے قالب میں موجود ہوتی ہے۔ انسان جب طرز عمل کو
سطحی نقطہ نظر سے دیکھتا ہے تو وہ ہر فوری ہیجان کے آگے تسلیم خم کرنے لگتا
ہے اس خفیف الحرحکاتی کا انسداد احترام سے ہوتا ہے۔ بیش نظر نتائج کی
اہمیت کے احساس سے رویہ میں عشق اور اعتدال پیدا ہوتا ہے یہ خیال کہ
ہر فعل کی فوری و اجبائی اہمیت سے بالکل الگ ایک اور اہمیت بھی ہے
جو انسان کے دل میں زندگی کے ہر کام کی وقعت پیدا کرتی ہے جو شخص
عارضی خواہشات و اغفال کے وسیع تر فوائد کے خیال میں رہتا ہے اس پر
فضیلتِ حفت کا استیلاء رہتا ہے :

ضبط ہیجان | جیسا کہ پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ اس قسم کی زندگی سے مانع
وہ شرط شدت، وہ عدم تناسب، وہ صحیح نقطہ نظر کا فقدان
ہوتا ہے جو خواہش یا طلب میں پایا جاتا ہے۔ عارضی طور پر مرغوب اشیاء کی
اس اغوا کن اور توجہ ربا طاقت کو اخلاقیین لذت کہتے ہیں اور اسی معنی کے
لحاظ سے وہ لذت کو ہدف طامست بناتے ہیں۔ اخلاقیین کو یہ محسوس ہوا کہ یہی وہ
دشمن ہے جس کے سبب سے انسان نہ پوری زندگی پر عام و معقول نظر ڈال سکتا
ہے اور نہ خیر کے متعلق پرسکون و ثابت قدم بصیرت حاصل کر سکتا ہے۔ اس لئے
اگر انھوں نے اس دشمن کو تمام گمراہ کن ترغیبوں کا سرچشمہ قرار دیا تو اس میں کوئی
ایسی تعجب کی بات نہیں لیکن اصل یہ ہے کہ سنگ راہ یا باعث خطر ہر لذت
نہیں بلکہ لذت کی ایک شکل یعنی لذت ہیجان ہے۔ جب کوئی نتیجہ یا خواہش
ظاہر ہوتی ہے تو اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ نظم زندگی میں کوئی برہمی پیدا
ہوتی ہے، اس کی موجودہ سطح میں کسی قدر بلند می وقوع پذیر ہوتی ہے۔ اس
کی موجودہ حد سے کسی قدر زائد دیا گڑا ہے۔ اب اگر انسان اس خواہش
سے مغلوب ہو گیا اسے بڑھنے دیا اس کے افزائش پذیر اور شدت افزا

ہیجان سے پورا لطف اندوز ہوا تو یہ کہا جائیگا کہ اس پر ترغیب کا اثر ہو گیا۔ جن جسمانی خواہشوں کا کھانے پینے یا صنفی اختلاط سے تعلق ہے اور جنہیں نفس پروری اور سست کردار ہی کی نمایاں شکلیں سمجھا جاتا ہے ان سے درحقیقت جسمانی تخریک کی وسعت پر زور کے اصول کی تشریح ہوتی ہے۔ یہی تشریح مطلق العنان اور غیر مقتدل افعال کی بعض نازک تر شکلوں سے بھی ہوتی ہے جس شخص کی زبان طرار ہوتی ہے اس کا دل یہ چاہتا ہے کہ یہ جس طرح چلے اسے چلنے دوں۔ انسان اگر خود ہیں ہوتا ہے تو خود نمائی اور لوگوں کے التفات سے اس کی خود ہیں شخصیت میں اضافہ ہوتا ہے اور اس اضافہ شدہ شخصیت کا ہیجان گویا اس کی غذا ہوتا ہے۔ جب انسان غصہ میں بھرا ہوتا ہے تو گو وہ یہ جانتا ہو کہ میں بعد کو پچھاؤں گا مگر با این ہمہ اس وسعت طاقت کے احساس کے آگے سر تسلیم خم کر دیتا ہے جو غصہ کے نکالتے وقت انسان میں پیدا ہوتا ہے۔ لاکینی اکور اسطرحی کاموں میں پڑ کے انسان خفیف الحركات کی زندگی میں پھنس جاتا ہے کیونکہ اس میں ہر کام کے کرتے وقت تو یہ اسید ہوتی ہے کہ بڑا ہی مزہ آئیگا لیکن اس کام کے ختم ہوتے ہی یہ خوف پیدا ہوتا ہے کہ مبادا یہ خیال پورا نہ ہو لہذا وہ بجلت تمام اسی طرح کی دوسری باتوں کا تجربہ شروع کر دیتا ہے مگر اس بڑے مزہ کی گنجائش مختلف احتمالات و نتائج پر غور و خوص میں نہیں ہوتی کیونکہ یہ کام محنت طلب ہوتا ہے۔

بالا تر غرض کی جس ترغیب کا ہم نے ابھی ذکر کیا ہے اس کے اسناد دیکھنے کی ضرورت اس وضع کا حساب کافی نہیں جس کی تلقین افادیت کرتی ہے۔ جو شخصی نتائج پر غور و خوص کی طرف مائل ہو گا اس کے

جذبات سے مغلوب ہونے کا کم سے کم احتمال ہو گا (الایہ کہ غور و فکر ہی ہیجان میں اہتاک کا طریقہ ہو جیسا کہ بعض اختصا حبیب کے لئے ہوتا ہے) جو لوگ معمولاً ہیجان سے مغلوب ہو جاتے ہیں ان کا اصلی مرض یہ ہے کہ وہ غور و فکر سے اپنا علاج نہیں کر سکتے اس لئے جس ضبط کی ضرورت ہے

اس کا حصول کسی اور جذبہ کے ذریعہ سے ہو سکے گا۔ اہل یونان کے یہاں یہ مقصد جمالیات کے جذبہ یا بالفاظ واضح تضابط النفس زندگی کے حسن و خوبی اور توازن و توافق کے عشق سے پورا ہوتا تھا۔ اہل روم کے یہاں اس مقصد کا ذریعہ حصول وقار، طاقت، یا عزت کا جذبہ تھا جو ضبط خواہش کے رنگ میں ظاہر ہوتا تھا ان دونوں محکموں کا شمار منتظم کردار کے مددگاروں میں رہیگا۔ لیکن پاکیزگی کا جذبہ، ادنیٰ مقصد کے آگے سرسجود ہو جانے میں بدنامی و بے عزتی کا احساس، داغ سے پاک اور آمیزش سے محفوظ اشیاء سے دلچسپی یہ وہ خاص ذرائع ہیں جن کی بدولت ہیجان کے دست غصب کو حکومت ذات سے روکا جاسکے گا۔

شجاعت یا ثابت قدمی

ہیجان کے شوق میں انسان عقل کے راستہ سے ہٹ جاتا ہے۔ الم کا خوف، اور سختی سے نفرت اسے اس راستہ پر قدم نہیں رکھنے دیتی۔ جب کوئی شے ناپسند ہوتی ہے وہ اپنی قوت کا استعمال نہیں کرتا یا اگر کرتا ہے تو کم کرتا ہے اگر کوئی چیز پسند آئی ہے تو وہ اپنی قوت سے کام لینے پر آمادہ ہوتا ہے اور کبھی اتنا کام لیتا ہے کہ وہ ختم ہو جاتی ہے، ناگوار اور دشوار کاموں سے اس کو جلی اجتناب ہوتا ہے اور یہی اجتناب یا تو اس کی استعداد کو کم کر دیتا ہے یا اس کا رخ بدل دیتا ہے یہ جلی اجتناب اگر کسی طرح قابو میں آسکتا ہے تو خیر سے شدید و سرگرم دلچسپی ہی کے ذریعہ۔ اسی قوت اہناک کا نام شجاعت ہے۔ شجاعت (کے انگریزی نام۔ م) کا اشتقاق کے لحاظ سے ایک ایسے لاطینی لفظ سے تعلق ہے جس کے معنی قلب ہیں۔ اس اشتقاقی تعلق سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ شجاعت میں از خود ظہور کا مادہ بکثرت پایا جاتا ہے گویا وہ ایجابی طاقت کا ایک جام سرشار ہے کہ چھلکا پڑتا ہے۔ شجاعت کے لئے اس کے زیر بحث انگریزی نام کا استعمال اس وقت شروع ہوا تھا جب قلب (مجازاً نہیں بلکہ)

حقیقتہً حیاتی نتیجہ اور بافراط طاقت کا مستقر سمجھا جاتا تھا۔
 شجاعت اور فلاح کا جو مسائل یونان کے قدیم ارباب فکر کے پیش نظر تھے ان میں ایک یہ بھی تھا کہ فضیلت کی حیثیت سے شجاعت میں اور اس حیوانی حرص و ہوس میں کیا فرق ہے جو بہ آسانی ناہایت اندیشی اور بے محل جرأت بن جاسکتا ہے۔ شجاعت میں اور محض جہانی طاقت کی فراوانی میں اس واقعہ کی بناء پر بالالتفات فرق کیا جاتا تھا کہ شجاعت کا اظہار کسی مشترک یا اجتماعی فلاح کی تائید میں ہوتا تھا۔ شجاعت کی ارا دی حیثیت کی شہادت اس امر سے ملتی تھی کہ صاحب شجاعت اُس بدی کے مقابلہ میں ثابت قدم رہتا تھا جس کا خطرہ ہوتا تھا۔ شجاعت کی سادہ ترین شکل وطنیت تھی یعنی شجاع آدمی وطن کی محبت میں وطن کی خاطر دشمنوں سے دوچار ہوتے وقت موت کے خطرہ کے مردانہ وار مقابلہ کے لئے تیار ہوتا تھا۔ اخلاقی فطرت کی یہی بنیادی وسعت، جس کی بدولت انسان کسی خارجی خیر کے لئے ذاتی ضرر و نقصان کو بھول جاتا ہے، اب تک صحیح سیلان طبع کا ایک اساسی پہلو ہے۔ شجاعت و راصل جیسا کہ ہمیں معلوم ہو چکا ہے نیک ارادہ کے یہ معنی ہیں کہ ہر فضیلت کا تنقید کا پیش نظر مقصد کے حصول کے لئے سعی و کوشش اور پہلو ہے۔ جدوجہد کی جائے۔ اگر پیش نظر مقصد نے سرگرم کوشش کے لئے آمادہ نہ کیا تو وہ ایک محض جذبیلہ مقصد ہوگا نہ کہ اخلاقی یا عملی۔ لیکن اگر کوشش ہوگی تو ایسے مواقع بھی ہونگے جن کے رفع کرنے کی ضرورت ہوگی ایسے مواقع بھی ہونگے جن کا مقابلہ کرنا پڑیگا اس لئے خیر سے دلچسپی کے اخلاص و عزم کا اندازہ اس خطرہ کی مقدار سے ہوگا جس کے باوجود انسان کے قدم کو لغزش نہ ہوگی۔ تنقید کے ساتھ شجاعت کی بعض رسمی مرتبتیں ایسی ہیں جو اس عام تہذیبی دلچسپی کی خصوصیت سے نکلتی ہیں، مثلاً شجاعت میں مستعدی اور نشاط اسلئے پایا جاتا ہے کہ شجاع آدمی عام نفع کی خاطر ذاتی نقصانات کو برداشت کرنے کے لئے تیار ہوتا ہے چونکہ اس کا خیر سے قلبی تعلق مضبوط

اور غیر متزلزل ہوتا ہے اس لئے شجاعت میں وفاداری، جاں نثاری اور استقامت موجود ہوتی ہے۔ تحمل، صبر، استقلال، آخری انجام کو حق بجانب بنانے کے واسطے اپنی روش پر ثابت قدمی یہ اوصاف شجاعت میں اس لئے ہوتے ہیں کہ صاحب شجاعت برائی کا برابر مقابلہ کرتا رہتا ہے، جب ذات فاعل کسی شے کی یکسر پابند ہو جاتی ہے تو اس سے فیصلہ اور غم پیدا ہوتا ہے۔ اذعان و مصمم ارادہ اور حقیقی اخلاقی کوشش کا چولی دامن کا ساتھ ہے۔ لیکن یہ تمام امور (جن سے شجاعت کی شدت، استمرار، وسعت اور تاحی معلوم ہوتی ہے) مطلوب اور ذات فاعل کے پر زور و قوی عینیت کے ایک ہی رخ کے مختلف مظاہر ہیں؛ خیر اور نتیجہ خیزی | اخلاق کے اسی پہلو پر کما حقہ زور نہ دینے کی وجہ سے عام طور پر یہ خیال پیدا ہوا کہ اخلاقی خیر کے یہ معنی ہیں کہ انسان عملی حیثیت سے بیکار ہو جائے جب اندرونی سیلان اور ظاہری عمل، دلی تنہا اور اس تنہا پر عمل سیرا ارادہ میں تفریق ہو جاتی ہے تو اخلاقی خیر بے ضرری کے مرادف بن جاتی ہے گویا خیر کی تعریف میں جو بہتر سے بہتر بات کہی جاسکتی ہے وہ یہ ہے کہ خیر یا نیکی بے گناہ اور بے آزار ہوتی ہے۔ ایسی صورت میں تحصیل مقصد میں مستعدی عین بے احتیاطی اور مستفوج کن شدت احتیاط عین نیکی قرار دی جاتی ہے۔ یہ اسی لائحہ عمل اخلاقی تعلیم سے اختلاف کا نتیجہ ہے کہ قوت کے استعمال، تحصیل مقصد کے لئے ذرائع کا انتخاب اور ان ذرائع کے مناسب مقصد بنانے کی سہی و کوشش کی تعلیم دی جاتی ہے اور اس قسم کی تعلیم کو قبول کرنے والے ملتے ہیں جیسا کہ نشاۃ ثانیہ کے دور میں اٹلی میں ہوا تھا اور خود ہمارے زمانہ میں ہو رہا ہے۔ (ملاحظہ ہو صفحہ ۴۳۱)

اخلاقی شجاعت | شجاعت کے مفہوم میں جو نشو و نما جدید زمانہ میں ہو رہی ہے اور رچائیت | اور اس عہد کے ساتھ مخصوص ہے وہ ہیں اخلاقی شجاعت یا جرأت کی اصطلاح میں نظر آتا ہے اخلاقی جرأت کے

یہ معنی ہیں کہ انسان اپنے دشمنوں کے حملہ سے زیادہ اپنے احباب و رفقاء کے عادات و رسوم کا مقابلہ کر کے خیر کی راہ عشق پر ثابت قدم رہے جس شخص میں اخلاقی جرات پائی جاتی ہے وہ خیر کے کسی نئے خیال کی خاطر اس غیر ہر دلعزیزی کے برداشت کرنے کے لئے تیار ہو جاتا ہے جو رسم و رواج کی مخالفت سے پیدا ہوتی ہے۔ یہ جسمانی بہادری سے زیادہ اخلاقی بہادری ہے جسے اس زمانہ میں خاص استحسان حاصل ہے۔ توجہ ہی وہ شے ہے جس پر سارا زور دیا جاتا ہے غالباً اسی نقطہ نظر سے ہم رجائیت و قبولیت کی براہ راست اخلاقی حیثیت کا اچھی طرح اندازہ کر سکتے ہیں۔ جو شخص اچھائی کی پیروی کرتے وقت دیانت داری کے ساتھ برائیوں کو پیش نظر رکھتا ہے اس پر تقریباً ہمیشہ قبولیت کا الزام لگایا جاتا ہے۔ اس کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ اسے خراب، ادنیٰ اور پست چیزوں پر غور کرنے میں کلیمت پسندانہ لطیف آتا ہے۔ اس سے باصراریہ فرمائش کی جاتی ہے کہ اسے رجائی بن جانا چاہئے یعنی اسے خود اپنی اور دوسروں کی نظر سے برائی کو اوجھل رکھنا چاہئے۔ اس لحاظ سے رجائیت دلکش خیال آرائی اور حقیقی واقعات سے چشم پوشی کا مجموعہ ہوگی، مگر علی العموم اس طرح کی رجائیت کی تائید میں سب سے زیادہ وہ لوگ شور و غل مچائینگے جن کا مفاد برائی کے نظروں سے مخفی اور اس لئے دور اندیش رہنے میں ہوگا۔ امید و حوصلہ، برائی کے باوجود اچھائی کی فاقیت کا یقین، تمام موانع کے ہوتے ہوئے خیر کے تحقق کا یقین یہ چیزیں نیکی پر کاربند زندگی کے لئے ضروری ہیں۔ خیر کا نہ ظاہری حوالہ اس کو مشاہدہ کرایا جاسکتا ہے اور نہ ذاتی مفاد کے نقطہ نظر سے حساب لگا کے ثبوت دیا جاسکتا ہے، جو شخص نیکی کو اختیار کرتا ہے اس کے ارادہ کو ایک ایسی شے کے لئے اصولی جرات کہنا پڑتی ہے جو نہ نظر آسکتی ہے اور نہ دور اندیشی کے اصول پر اس کا حساب لگایا جاسکتا ہے لیکن ارادہ کی رجائیت، انسان کا یہ تہیہ کہ جہاں تک اس کے امکان میں ہوگا وہ نیکی کے علاوہ اور کسی چیز کو حقیقی شے تسلیم نہ ہونے دیگا اس خیالی انکار سے

بالکل مختلف ہے جو صورت حال کے حقائق کو ان کی واقعی حالت میں دیکھنا نہیں چاہتا۔ واقعہ یہ ہے کہ ایک حد تک ذہنی قنوطیت یعنی کمزور پہلوؤں کی تلاش، برائیوں کی جستجو اور ان کا اعتراف، نیکی کے پردہ میں واقعی بدی کے ظہور کو پیش نظر رکھنے پر آمادگی، یہ اس اخلاقی رجائیت کا ضروری جز ہے جو نیکی کا بول بالا رکھنے کے لئے سرگرمی کے ساتھ کوشش کرنا چاہتی ہے، اگر اس کے علاوہ کوئی اور نقطہ نظر ہو تو امید اور حوصلہ جو اخلاقی زندگی کی جان ہیں، ان کی حیثیت محض زندہ دلی اور نشاط طبع کی رجائیلی۔ یہ دوسرا نقطہ نظر نہ رکھیگا جو نام نہاد نیکی کے لالہ بالانہ تتبع سے پیدا ہوئی اس لئے یہ بہیمیت کے لگ بھگ آجائیکا اور بہیمیت بھی ایسی جو جذبات پروری میں ڈوبی ہوگی، اور نصب العینیت کے توجہ کش الفاظ کی صرف نمائش کرتی ہوگی۔

ف۳ عدالت

عدالت کے تین معنی
 عدالت کا لفظ جب بہت ہی وسیع معنی میں استعمال کیا جاتا ہے تو اس سے مراد صداقت شعاری، درست کرداری اور راست بازی ہوتی ہے اس مفہوم کے لحاظ سے عدالت اخلاق کا ماحصل ہے۔ یہ نیکی کی ایک قسم نہیں بلکہ عین نیکی ہے۔ عادلانہ فعل ہی واجب العمل فعل ہے۔ کیونکہ عدالت ادائے حقوق کا نام ہے (۱) یہی شے انصاف پسندی، داد گری، ناطر فداری، دیانت داری کی شکل اختیار کر لیتی ہے (۲) عدالت کے سب سے محدود معنی وہ ہیں جن کی رو سے عدالت اور قانون کے ذریعہ سے حقوق کی حمایت یہ دونوں چیزیں ایک ہیں۔ ارسطو کے زمانہ سے (اور اس کے تتبع میں) آخر الذکر عدالت کی دو قسمیں کی جاتی ہیں (۱) تو زلیتی یہ ہر ایک کو بقدر استحقاق عزت، دولت وغیرہ دیتی ہے (۲) اصلاحی یہ سکافات یا تلافی کے ذریعہ سے حدود و قانون سے تجاوز

کرنے والوں کے مقابلہ میں قانون کی حمایت کرتی ہے اور یوں قانون کی عظمت کو برقرار رکھتی ہے۔

ان مختلف معانی میں رشتہ امتداد عقلی خیر سے مراد جامع یا مکمل غایت ہے جس میں مختلف خاص خاص اغراض و فوائد بلا تضاد شامل ہوتے ہیں، عادل وہ شخص ہے جو پوری صورت حال کو پیش نظر رکھتا

ہے، اسی نقطہ نظر سے کام کرتا ہے اور کسی خاص موثر کی بے جا رعایت کی وجہ سے گمراہ نہیں ہوتا۔ چونکہ عام اور جامع خیر ہی مشترک اور اجتماعی خیر ہوتی ہے، وہی اشخاص کے کثیر ذاتی فوائد میں تطبیق و اشتراک پیدا کرتی ہے اس لئے عدالت ہی دوسروں کے مقابلہ میں نمایاں طور پر اجتماعی نیکی کہلانے کی مستحق ہو سکتی ہے، اسی کی بدولت معاشرتی اتحاد کے نقطہ نظر سے افراد میں مناسب نظم قائم رہ سکتا ہے۔

عدالت کو جب انصاف، معقول پسندی، غاظر داری، دیانت داری کے معنی میں لیا جاتا ہے تو اس کے لحاظ سے اجزاء کے مابین صحیح تقسیم کرنے وقت مجموعہ کے خیال کو پیش نظر رکھنا پڑتا ہے۔ منصف مزاج حاکم یا منظم وہی شخص ہے جو صاحبان معاملہ میں نا جائز اختیار نہیں کرتا کسی قیمت کو اس وقت منصفانہ کہا جاسکتا ہے جب اس میں بائع و مشتری دونوں کے حق استفا وہ کو تسلیم کیا جاتا ہے۔ اگر کوئی شخص دوسروں کے ساتھ لین دین میں حق سے بال بھر آگے بڑھنا نہیں چاہتا تو واقعی وہ دیانت دار ہے، انصاف پسند لذت کی توقع یا الم کے خوف سے نہ کسی کے نفع کو نامناسب اہمیت دیتا ہے اور نہ اسے نظر انداز کرتا ہے وہ ہر ایک کے بجا اور واقعی استحقاق کے لحاظ سے اپنی توجہ، رعایت، اور تعلق کی تقسیم کرتا ہے۔

عدالت اور ہمدردی عدالت کے متعلق سب سے اہم سوال یہ ہے کہ اس کا محبت اور ثبات جرم و سزا یا محبت کیا تعلق ہے عام طور پر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ عدالت اپنی کارروائی میں سخت و درشت ہوتی ہے اس لئے جرم کو اگر اس کا قائم مقام نہیں تو ضمیمہ ہونا چاہئے۔ اس خیال کا اگر وہی مطلب لیا جائے جو الفاظ سے شرح ہوتا ہے تو اس کے یہی ہیں کہ

عدالت اپنی کارروائی میں انصاف پسند نہیں۔ اس الزام میں اتنی اصلیت ضرور ہے کہ بسا اوقات جس شخص کو عدالت سمجھا جاتا ہے وہ دراصل عدالت نہیں بلکہ اس کا ناقص قائم مقام ہوتی ہے۔ جب قانونی وضع کے اخلاق کا رواج ہو جاتا ہے تو عدالت ایک مقرر و مجر و قانون کے اجرا کا نام رہ جاتا ہے۔ قانون کا اس لئے احترام کیا جاتا ہے کہ وہ قانون ہے۔ قانون کی عظمت اس لئے برقرار رکھی جاتی ہے کہ بس وہ قانون ہے لوگ یہ بھول جاتے ہیں کہ قانون کا یہ مرتبہ، یہ عزت اس لئے ہے کہ اس کی بدولت وہ نظم قائم رہتا ہے جو انسانی سعادت کے حصول کے لئے ضروری ہے، قانون انسانی ظلم کا خادم بننے کے بدلہ اس کا زبردستی حمزدوم بجاتا ہے۔ گویا وہ انسان کیلئے نہیں بنایا جاتا ہے بلکہ انسان اس کے لئے بنایا جاتا ہے۔ اس لئے خواہ مخواہ دشمنی پیدا ہوتی ہے جو امور سعادت کے لئے ناگزیر ہیں ان کو یا تو نظر حقارت سے دیکھا جاتا ہے یا غیر متعلق قرار دیا جاتا ہے۔ سیرت کی اس دلہریز رعنائی کو مٹانے کی بجائے، پیدا کی جاتی ہے جس کی بدولت سیرت کسی بچکانہ صورت حال کی ضروریات کو پورا کر سکتی ہے۔ ایسے ہی حالات میں یہ مطالبہ کیا جاتا ہے کہ عدالت میں رحم کے ذریعہ اعتدال پیدا کرنا چاہئے اور لطف و مہربانی کو قانون کی سختی کا ضمیمہ قرار دینا چاہئے، اس مطالبہ کے یہ معنی ہیں کہ عادلانہ افعال کے تصور میں نظر انداز شدہ انسانی فوائد کو بھی جگہ دینا چاہئے۔

اجتماعی عدالت ہمارے زمانہ میں چونکہ محبت یا مردم دوستی کو اجتماعی کریموں کے محرک کی حیثیت سے ترقی ملی ہے اس لئے اجتماعی عدالت کے خیال کو بھی بڑی ترقی ہوئی ہے۔ اخلاق کے نسبتاً قدیم منصوبہ میں یہ فرض کر لیا گیا تھا کہ عدالت نیکی کی تمام ضروری مقتضیات کو پورا کر سکتی ہے۔ احسان نیکی کی ان صورتوں کا نام تھا جو واجب العمل نہ تھیں۔ اسی لئے احسان صاحب احسان کی مخصوص فضیلت کا سرچشمہ ہوتا تھا۔ اس کے ذریعہ سے انسان وہ فاضل نیکی حاصل کرنا تھا جس کے بدی کی تلافی ہو سکتی تھی۔ لیکن انسانی تعلقات، جمہوری نظامات اور علم الحیات کی ترقی سے یہ نسبتہ فیاضانہ

احساس پیدا ہوا کہ افراد انسانی میں جو معاشرتی تعلقات فطرتاً پائے جاتے ہیں ان کی رو سے سب کے اغراض ایک ہی جائز نہیں کہ رشتہ میں ہر ایک میں اس احساس کی بدولت یہ تسلیم کرنا پڑا کہ جن مصائب و شدائد کی وجہ سے بعض کو احسان کرنے (اور یوں اعلیٰ فضیلت حاصل کرنے) کا موقع ملتا ہے وہ دراصل اجتماعی نا انصافیاں ہیں جن کا علاج ممکن ہے، چونکہ مقتضائے انصاف یہ ہے کہ حالات کی اصولی اصلاح کی جائے اس خیال کی گنجائش یہ نہیں کہ ان حالات کے اثرات کی تلافی ان لوگوں کی تبرع آمیز کوششوں سے ہو سکتی ہے جو اخلاقی حیثیت سے دوسروں پر فوقیت رکھتے ہیں۔ اس تغیر سے اس انقلاب کی تشریح ہوتی ہے جو عدالت کے تصور میں پیدا ہوا اور جسکی بدولت عدالت محبت و ہمدردی کے دوش بدوش آگئی۔ یہ آخری انسانی فطرت کے ساتھ ہر حالت میں انصاف ہوتا چاہئے از حد پیچیدہ اور دشوار ہے، اس کا صحیح تصور اور اس کی حقیقی تکمیل صرف وہ شخص کر سکتا ہے جس کی نظر میں انسانی استعدادات و کمالات ہوں اور جس کے دل میں ہمدردی اور محبت ہو۔

تعمیری عدالت | تعمیری عدالت کے تصور میں بھی انقلاب ہو رہا ہے اور اس میں انقلاب نے غلط کاریوں کے متعلق انصاف کا جو قاعدہ بیان کیا تھا اس کی حیثیت بے کم و کاست مکافات کی تھی، اس قاعدہ کی رو سے ہر شخص کو بقدر اپنے فعل کے مصیبت برداشت کرنا پڑتی تھی۔ بعد کو جب اس میں یہ خیال شامل ہوا کہ خدا گناہ گاروں کو مجازات کے طور پر عذاب دے گا تو عدالت کے تصور میں تغیر پیدا ہوا، اب اس نے اس عقیدہ کی صورت اختیار کی جس کی رو سے سزا عدالت کی ایک ایسی شکل ہے جس کی بدولت خطا کار کی سزا سے قانون کا پرہیز شدہ توازن از سر نو قائم کیا جاتا ہے۔ اس عقیدہ کی بنا پر سزا کی غرض و غایت مجازات تھی یعنی قائل کو اپنے افعال کا بدلہ ملتا تھا، اس میں تو شک نہیں کہ سزا سے مجرم کو تکلیف ہوگی خواہ سزا بیرونی طور پر دی جائے یا اندرونی طور پر، یعنی چاہے

سزا ضمیر کے ہاتھوں ملے یا والدین، یا استاد یا ملکی حکام کے ہاتھوں، لیکن تکلیف کا مقصود بالذات ہونا یا قانون کی ضرر رسیدہ عظمت کا ذریعہ اصلاح ہونا یہ اور بات ہے جو

مقتضائے انصاف یہ ہے کہ انسان کی خطا کا ر فطرت جس شے کی مستحق یا سزاوار ہے وہ اسے ملے، لیکن آخر میں اخلاقی فاعل کو باقی رہنا چاہئے اس بنا پر اسے جو سزا دی جائے اس میں صرف مجازات نہیں بلکہ اصلاح کا پہلو بھی شامل ہونا چاہئے واقعی ہر خطا کا ر کو جو واجب ہو ملنا چاہئے لیکن اس کا واجب کیا ہے؟ کیا ہم اس کے واجب کا اندازہ صرف ماضی سے کر سکتے ہیں؟ کیا اس کے واجب میں یہ امر شامل نہیں کہ اس کے مستقبل کو پیش نظر رکھا جائے، اس میں نیکی و بدی کے امکانات کو نظر انداز نہ کیا جائے سزا دینے والے اور پانیوالے دونوں کو عدالت کی ضروریات پوری کرنا چاہئیں۔ لیکن اگر سزا کے ذرائع دو سائل کا استعمال اس طرح نہ کیا گیا جس سے خطا کو اپنے کردار پر دوبارہ غور اور اپنے میلان طبع کی از سر نو تشکیل کا موقع ملتا تو یہ کوتاہی حمایت قانون کے دامن میں پناہ نہ لے سکیگی۔ اس قسم کی کوتاہی اس ہوتی ہے کہ لوگ بے حیالی کے ساتھ رسم و رواج کی پابندی کرتے ہیں۔ وہ کاہلی کے باعث نسبت بہتر ذرائع کی جستجو کرنا نہیں چاہتے ان کے جذبات میں دوسروں کے ساتھ ہمدردی کی کمی اور غور کی آمیزش ہوتی ہے۔ انہیں اسباب جرائم کی فکر لینے کے بدلہ موجودہ حالات کو بدستور قائم رکھنا منظور ہوتا ہے۔

ف حکمت یا احساس ضمیر

جیسا کہ ہم بارہا کہہ چکے ہیں ارادی افعال کی جان فہم یا غور و خوض ہے۔ خیر کے ساتھ انسان کو جو ضمیر قلمی تعلق ہوتا ہے اس کا اندازہ اخلاص و وفاداری اور دیانت داری سے ہوتا ہے۔ جن عادات سے

سیرت کی ترکیب ہوتی ہے ان میں اخلاقی صورت حال کے متعلق فیصلہ کرنے کی عادت سب سے اہم ہے۔ کیونکہ اسی عادت کی بدولت دوسری عادتوں کی رہنمائی اور از سر نو تشکیل ہو سکتی ہے۔ جب کوئی فعل علانیہ سرزد ہو جاتا ہے تو اس کا واپس لینا غیر ممکن ہوتا ہے۔ اب اس پر فاعل کا اخلاقی اختیار باقی نہیں رہتا۔ اخلاقی زندگی کا مرکز وہ تذبذب والتواء کا وقت ہوتا ہے جب فاعل کی قوت یاد آوری اور پیش بینی مختلف اغراض کے متعلق سخت تحقیقات اور سنجیدہ غور و فکر میں صرف ہوتی ہے۔ غور و فکر ہی کے ذریعہ سے عادات خواہ اپنے آغاز و ماضی کے لحاظ سے کتنی ہی اچھی ہوں حال کی ضروریات کے مطابق ہو سکتی ہیں۔ غور و فکر ہی کے ذریعہ سے جو نتیجے ہنوز اپنے مصرف سے محروم ہیں وہ سعادت کے مسائل مراد تک پہنچ سکتے ہیں۔

حکمت و بصیرت اہل یونان، جن سے طرز عمل کی مابینیت و غایت کے پر اہل یونان کا متعلق سنجیدہ تحقیقات کی ابتدا ہوتی ہے، اگر حکمت و بصیرت کو بہترین نیکی اور تمام نیکیوں کا سرچشمہ قرار دیکھ ان دونوں اوصاف کی شناخت کرنی چاہیے تو یہ امر چنداں

باعث تعجب نہیں۔ آجکل بیشک سفرِ آط کے جزیران ہو کے یہ کہنا کہ چل ہی کا نام برائی ہے، انسان دانستہ نہیں بلکہ نادانی سے بری راہ اختیار کرتا ہے، بعید از عقل معلوم ہو گا لیکن اس کا سبب بڑی حد تک یہ ہے کہ ہم علم یا واقفیت کی مختلف اقسام میں جو امتیاز کرتے ہیں وہ نہ اہل یونان کے یہاں موجود تھا اور نہ انھیں اس کی ضرورت تھی، ہمارے پاس ایک بالواسطہ علم ہے جو ہمیں کتب و اخبارات وغیرہ سے حاصل ہوتا ہے اس طرح کی واقفیت انٹیمینس کے بہترین دور میں بھی نامید تھی ان کے نزدیک علم ایک حد تک شخصی چیز تھی یہ اس شے کے مثل تھی جسے ہم احساس الیقان، کہتے ہیں گویا یہ قلبی اور محنت بنیاد اذعان تھا۔ جب ہم علم کو منتقل کرتے ہیں تو ہمارے ذہن میں ایسی چیزوں کے متعلق معلومات کا حیاں آتا ہے

جو دوسروں نے دریافت کی ہیں۔ اس لئے علم کو بایں معنی ہم سے نسبتاً دور کا تعلق ہوتا ہے مگر اہل یونان کے علم کی یہ حالت نہ تھی۔ ان کے علم کا ان کی مشترک معاشرتی زندگی سے بالکل براہ راست تعلق تھا ان کی زبان میں علم، فن، فہم اور مہارت کے لئے جو الفاظ مستقل تھے وہ بالکل ایک دوسرے سے الگ ہوتے تھے ان کے یہاں علم اپنے شہر، اس کی روایات، اس کے عادات، اس کے رسوم و غیرہ سے واقفیت کا نام تھا۔ ان کی حیثیت کا تعلق ان کے شہری مذہب سے تھا ان کے جغرافیہ کا ان کے شہر کے حالات سے ان کی ریاضی کا ان کے فوجی و ملکی مشاغل سے۔ لیکن ہمارے پاس علم کی ایک ایسی بڑی مقدار موجود ہے جو غیر متخصیص ہے، جس کو معاملات زندگی سے بعد ہے، اس لئے ہمارے یہاں علم کی متعدد قسمیں ہیں مثلاً نظری، یا طبعیاد اور عملی یا اخلاقی۔ ہم کو سقراط کا قول اس لئے بعید از عقل معلوم ہوتا ہے کہ ہم علم کو مذکورہ بالا اقسام میں سے صرف ایک قسم کے لئے استعمال کرتے ہیں لیکن ضمیر و ضمیریت کی بحث میں علم کے وہ معنی ہماری سمجھ میں آتے ہیں جو یونان میں لئے جاتے تھے چنانچہ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ ضمیر کا عدم احساس حقیقی ہدی اور اس کا احساس حقیقی نیکی ہے تو یہ قول ہم کو بعید از عقل نہیں معلوم ہوتا۔

احساس ضمیر
یونانی حکمت کو چھوڑ کے جدید ضمیریت کے اختیار کرنے میں نفع بھی ہوا اور نقصان بھی۔ نقصان یہ ہوا کہ اخلاقی اور دوسری نیکیوں میں تفریق کی وجہ سے بصیرت و تفکر کے خیال میں کسی قدر سختی پیدا ہو گئی۔ اچھوں اور بروں دونوں میں عقل کا ایک ہی شعبہ ہوتا ہے یہی شعبہ صحیح نتائج کا از خود ذریعہ حصول قرار دیا گیا۔ جدید ضمیریت میں ذہنی کمال سے کم اور خوبی کے دار سے دلچسپی کا پہلو زیادہ ہے۔ لیکن یونانی حکمت حاصل شدہ بصیرت پر زور دینا چاہتی ہے یہ بصیرت ایک ایسی واقفیت ہے جو باطن ثبوت کو پہنچ چکی ہے جس کی ضمانت کی جا چکی ہے جس میں تغیر کی گنجائش نہیں اس کے برعکس ضمیریت اس ارادی رویہ پر توجہ کو مرکوز

رکھنا چاہتی ہے جس کو خوبی کے انکشاف سے دلچسپی ہوتی ہے یہ امر نیکی کی حیثیت سے حکمت کے مفہوم میں اصولی تغیر و دلت کرتا ہے۔ قدیم معنی کے لحاظ سے حکمت ایک ایسی شے ہے جو حاصل ہوتی ہے، جو انسان کے قبضہ میں آتی ہے۔ جدید معنی کی رو سے اس کا تعلق قبضہ سے نہیں بلکہ سرگرم خواہش، کوشش اور نتیجے سے ہے۔ علم کا حصول فطری و ماضی قوی، باطنیان غور و فکر کے مواقع، اور ہر طرح کے بیرونی حالات کے ساتھ ساتھ بدلتا رہتا ہے۔ قبضہ کا تعلق طبقہ کے خیال سے ہے یہ جماعت کو دو طبقوں میں تقسیم کرتا ہے۔ ایک عوام دوسرا خواص۔ عوام کی رہنمائی چونکہ مذکورہ بالا مفروضہ کی بنا پر حاصل شدہ اخلاقی علم کے ذریعہ سے ہونا چاہئے اس واسطے ان کی کردار کی اس حکمت کے ذریعہ سے انقباض کی ضرورت پیدا ہوتی ہے جو خواص کے قبضہ میں ہے لیکن جب اخلاق کے نقطہ نظر سے اہم شے دریافت خیر کی خواہش و کوشش قرار پاتی ہے تو ماضی قوی اور حکمت کے اختلاف مراتب کے باوجود سب ایک سطح پر آ جاتے ہیں۔ غرض نیکی کے بنیادی و اصولی پہلو کی حیثیت سے اخلاقی علم خیر کے ساتھ اس دلچسپی کی تکمیل کا نام ہے جو دریافت خیر کے لئے عملی کوشش کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے۔ چونکہ علم کے لئے دو قسم کے موثر وں کی ضرورت ہوتی ہے ایک بلاد اسطہ دوسرا بالواسطہ اس واسطے ضمیریت کے لئے فکر اور حساسیت دونوں کی ضرورت ہوگی و

(۱) اخلاقی حساسیت اگر انسان اس قدر وقعت کی موجودگی سے براہ راست واقف نہیں جو اس کے گرد و پیش کی اشیاء و اشخاص میں

پائی جاتی ہیں اور جن کے دوام و حصول کی ضرورت ہے تو ایسا شخص سخت، سنگدل، وقسی القلب ہے۔ رنارک، کامیصادق وہی ضمیر ہے جو نیکی و بدی کی موجودگی سے فوراً متاثر ہوتا ہے۔ سقراط کا یہ قول تھا کہ بدی کی اصل جہالت ہے اس مقولہ کا آج کل کے زمانہ میں جو اگر ہو سکتا ہے تو یہ کہ اخلاقی بے تاثری و بے حس، اخلاقی امتیاز است سے

بے اعتنائی یہی مرض سب سے زیادہ لافلاج ہے۔ جسے اخلاق کا خیال ہے، چاہے اس خیال کا طریقہ غلط ہو، اس کے اندر ایک ایسا چشمہ موجود ہے جس کا جاری ہونا ممکن ہے لیکن جسے پرواہی نہیں اس کی اصلاح و ترقی کا کوئی ثمر لیہ ہو سکتا ہے۔

(۲) تفکر

انہی دو ہی کے عناصر سے اس طرح کا فوری و غیر متفکرانہ تاثر اخلاقی حکمت کا سہارا تو ہو گا لیکن اس سہارے کے پس پشت جو سیرت ہوگی اس میں تفکر و تنقید کی ہونا چاہئے انسان کتنا ہی اخلاقی حیثیت سے ذکی اکتس ہو لیکن وہ سکون طبع اور جمعیت خاطر کے ساتھ غور و فکر سے یک قلم دست بردار نہیں ہو سکتا۔ علیٰ ہذا اس کے وجود انی فیصلے بڑی حد تک سابق غور و فکر کے اندر وختہ نتائج ہوتے ہیں ہر اراوی فعل فہیدہ ہوتا ہے یعنی اس میں کسی غایت تک رسائی یا بعض نتائج کے حصول کا خیال شامل ہوتا ہے۔ اس طرح کی غایات اس لحاظ سے تو خیالی ہوتی ہیں کہ وہ حس کے بجائے خیال کے پیش نظر ہوتی ہیں۔ لیکن مخصوص غایات چونکہ محدود ہوتی ہیں اس لئے ان پر خیالی معنی نصب العین کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔ غور و فکر کی عادت جب ترقی پا جاتی ہے تو فاعل کو یہ محسوس ہوتا ہے کہ اس کی مخصوص غایات کی قدر و قیمت محدود نہیں بلکہ اس کا دائرہ زیر غور معاملات سے بہت زیادہ وسیع ہے اور یہ وسعت اتنی ہے کہ بالفعل اس کا اندازہ یا تعین نہیں کی جاسکتی مگر کسی مہربانی کے سلوک سے صرف یہی ایک نتیجہ نہ نکلتے کہ موجودہ تکلیف رفع ہو، بلکہ جس شخص کے ساتھ یہ سلوک کیا گیا ہے اس کی پوری زندگی میں تعمیر پیدا ہو جائے یا خود فاعل کی دیکھ بھلی و توجہ کا رخ اصولاً بدل جائے۔ ہر اخلاقی فعل کے نسبت زیادہ وسیع و دور دست فوائد ان دائرہ کے ماوراء ہوتے ہیں جو وید و دانستہ فاعل کے پیش نظر ہوتے ہیں، انسان کو ہمیشہ کسی نہ کسی متعین شے کو اپنا طبع نظر تو جانا پڑتا ہے لیکن وہ جب آخری اور دور رس نتائج کے اس دائرہ فاعل سے باخبر ہو جاتا ہے تو اس کے زیر غور فعل کے

مفہوم میں عمق و وسعت پیدا ہو جاتی ہے۔ افعال بظاہر تو عارضی و اتفاقی ہوتے ہیں لیکن ان کی اہمیت دائمی اور وسعت پذیر ہوتی ہے۔ ہر فعل انجام پانے کے بعد خود تو رفت و گزشت ہو جاتا ہے مگر اسکی اہمیت اس صداقت اہمیت کی بنیاد میں باقی رہتی ہے جو مزید نشو و نما کو حاصل ہوتا ہے، جس مفہوم کے لحاظ سے نصب العین کے خیال میں زندگی بسر کرنا مفید ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ انسان اپنے افعال کے عمیق تر معنی کے اعتراف کی حالت میں زندگی بسر کرتا رہے ہمارے نصب العین، ہمارے اوضاع فضیلت درحقیقت وہ مختلف طریقے ہیں جن کے ذریعہ ہم اپنے اعیان افعال کے دور رس اور دائم الوسعت فوائد کا نقشہ اپنی نظر کے سامنے کھینچتے ہیں خبر کے ہر حصول کے بعد افعال کے بے پایاں نفع کے احساس میں زندگی و عمق پیدا ہوتا ہے۔ جب ہمیں خبر کے حصول میں کامیابی ہوتی ہے تو اس سے زندگی کی ممکنہ احوال بھلائیوں کے متعلق ہمارے احساس میں عمق پیدا ہوتا ہے اور یہ محسوس ہوتا ہے کہ ہمیں نسبت زیادہ عمیق اور فہیدہ نظر پر اپنی زندگی بسر کرنا چاہئے نصب العین کوئی ایسی منزل مقصود نہیں جو دور دست اور ہمہ گیر ہو، وہ کوئی ایسی خیر اعلیٰ نہیں جس کے لحاظ سے بقیہ چیزیں محض ذریعہ حصول ہوں۔ وہ کوئی ایسی شے نہیں ہیں جن کا مقابلہ کسی واقعی صورت حال کی براہ راست مقامی اور محسوس کیفیت سے کیا جائے اور یوں واقعی صورت حال کو غیر اہم سمجھ کے ناقدری کی نظر سے دیکھا جائے اسکے برعکس نصب العین اس امر کے اذعان کا نام ہے کہ مخصوص صورت حال ایک آخری خیر پر مشتمل ہوتی ہے اس میں ایک ایسی اہمیت پائی جاتی ہے جو یکتا اور بے پایاں ہوتی ہے ہر ایک صورت حال میں نشو و نما کے جو امکانات موجود ہوتے ہیں اگر ان کو سنجیدگی کے ساتھ تسلیم کرنے کے علاوہ کسی اور شے کو نصب العین قرار دیا گیا تو ہمیں اپنی کوشش کے شرہ میں اگر محض الفاظ نہیں تو خیالی باتیں ٹینگنی اس کے ساتھ ہی ہماری قوت کا رخ اس صورت حال کی طرف سے کھج جائیگا جو توجہ اور محبت کے متم التفات کی حاجت مند اور اس کے خیر مقدم کے لئے آمادہ ہوتی ہے۔

تفکر اور ترقی

جو فوائد متعین طور پر فاعل کے پیش نظر ہوتے ہیں یا متعین طور پر اسے حاصل ہوتے ہیں ان سے وسیع تر فوائد کا احساں

فاعل کو برابر اس امر سے آگاہ کرتا ہے کہ اسے اپنی کامیابی پر قانع نہ ہونا چاہیے۔ احساس ضمیر یوٹا فوٹا اس دیکھی کی صورت اختیار کرتا جاتا ہے جو انسان کو ترقی، تقدم، اور پیش رفت سے ہوتی ہے۔ حساسیت کی حیثیت سے ضمیریت اپنا دار مدار حاصل شدہ تشفی یا اس تشفی کے درجہ اور کیفیت کے صحیح اعتبار پر رکھ سکتی ہے، لیکن تفکر کی حیثیت سے ضمیریت کو ہمیشہ بہتر کی تلاش میں رہنا پڑیگا جو شخص اچھا ہوتا ہے وہ اپنے افعال کو پیش نظر معیار سے جانچنے پر اکتفا نہیں کرتا بلکہ خود اس معیار پر نظر ثانی کی فکر میں رہتا ہے، لہذا العین چونکہ خاص افعال کی روز افزوں قدر و قیمت کا نام ہے اس لئے وہ ناقابل تحدید ہے۔ اس احساس کی بدولت انسان کو اس معیار سے تشفی نہیں ہونے پاتی جو ایک مقررہ دستور العمل کی صورت اختیار کر لیتا ہے، کیونکہ اس کے مقررہ دستور العمل بنجانے سے اس میں اصطلاحی حیثیت پیدا ہو جاتی ہے حالانکہ خیر کا لفظ صرف ایسی فضیلت کے ذریعہ سے ہو سکتا ہے جو وسعت پذیر ہوتی ہے۔

تفکر کیلئے شجاعت اس باب کے آخر میں ہم اس امر کو ایک دفعہ بیان و محبت کی ضرورت کر سکتے ہیں، جس کا ذکر ہم ابھی کر چکے ہیں یعنی حقیقی اخلاقی علم کے لئے محبت، پختہ ارادہ اور فہم کی ضرورت ہوتی ہے۔

ہم خود اپنے امکانات اور دوسروں کی زندگی کے گونا گوں فوائد کا اگر اندازہ کر سکتے ہیں تو ایسے ہی محبت آمیز جذبات کی مدد سے جو قوی ہوتے ہیں۔ جس قدر محبت کا دائرہ تنگ ہوگا، جس قدر اتانیت دست اندازی کرے گی اسی قدر خیر کے دیکھنے سے نظر محروم رہے گی۔ جو شخص اپنے ان افعال کی تائید میں دنیا کی نعمت کا عذر پیش کرتا ہے جن سے دوسروں کو نقصان پہنچتا ہے، وہ عموماً ایسا شخص ہوتا ہے جس کی قوت اور اک کو فکر ذات میں انہماک سے نقصان پہنچ چکا ہے۔ جس قدر لوگوں کے ساتھ میل جول

میں وسعت پیدا ہوتی ہے، اور دوسروں کے ساتھ ہمدردانہ شناسائی میں عمق پیدا ہوتا ہے اسی قدر اس بصیرت میں ترقی ہوتی ہے جس کی بدولت انسان خیر کو دیکھتا ہے۔ ہمارے طرز عمل سے جو نقصانات دوسروں کو پہنچتے ہیں ان کے تصور سے جب تک ہم اس لئے گریز کرتے رہیں گے کہ اس کے باعث ہمیں اپنے عادات اور اپنی روش میں تغیر کی تکلیف وہ کوشش کرنا پڑیگی اس وقت تک وہ تنگ رہے گی، وہ اخلاقی بصیرت کا نقص بدستور باقی رہے گا جو معمولاً ہم میں پایا جاتا ہے۔

حصہ سوم

باب (۲۰)

اجتماعی تنظیم اور افراد

اس حصہ اور باب تاریخ اخلاق کے پڑھنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اخلاقی دنیا میں ایک ایسی تحریک جاری ہے جسکے دو پہلو ہیں ایک اس فہم و جذبہ پر روز افزوں زور دیتا ہے جس کا افراد کے حقوق پر جیسا اخلاقی میں پابندی رسم کے بجائے خود فکر سے کام لیا جاتا ہے تو اس کے یہ معنی ہوتے ہیں کہ افراد کو یہ حکم نہیں دیا جاتا کہ ”تم دہی کرو جو تمھارے اعزہ، تمھارا طبقہ، یا تمھارا شہر کہتا ہے“ بلکہ ان سے یہ فرمائش کی جاتی ہے کہ تم اپنے اندر فکر و خواہش کے سلسلہ میں بعض خاص عادات پیدا کرو۔ دوسرا پہلو ان مقاصد و غایات کی اجتماعی حیثیت پر روز افزوں زور دیتا ہے، جن کو ترجیح دینا افراد کے لئے اخلاقی نقطہ نظر سے ضروری ہے۔ قائل کو یہ تو معلوم ہوتا ہے کہ میرا ذاتی رویہ میرے افعال کے حسن و قبح کیلئے اہم ہے مگر اس کے ساتھ ہی اسے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ کوئی رویہ کسی شے پر نہیں، کوئی ایسا رویہ نہیں جسے اجتماعی فوائد کے معیار سے جانچنے کی ضرورت نہ ہو۔ اخلاق کی تاریخ سے جو سبق حاصل ہوتا ہے وہی ان کی نشیمنی سے

حاصل ہوتا ہے، چنانچہ ہمیں تحلیل کرنے کے بعد یہ معلوم ہوتا ہے کہ اخلاقی حیثیت کا مستقر قائل کے وہ رجحانات ہیں جن کا وہ خود کو جو چکا ہے۔ علمی ہذا اس اخلاقی حیثیت کا مایہ خیر مذکورہ بالا معنادار رجحانات کا وہ میلان ہے جس کا اجتماعی نقطہ نظر سے مشترک یا قابل اشتراک قیستوں کے حصول (یا عدم حصول) پر اثر پڑتا ہے۔ اس نشوونما کی تاریخ مختصراً ہم نے حصہ اول میں بیان کی تھی اور نظری تحلیل اجمالاً حصہ دوم میں کی تھی اب اس آخری حصہ میں ہم اخلاق کے ان پہلوؤں پر ایک نظر ڈالنا چاہتے ہیں جو نمایاں طور پر اجتماعی ہیں۔ اس سلسلہ میں ہم اس امر پر غور کریں گے کہ اجتماعی نظامات و سیلانات سے افراد کے افعال میں قدر و قیمت کیسے پیدا ہوتی ہے خواہشا و اغراض کی تشکیل و استعمال کے شرائط کیونکر عائد ہوتے ہیں، وہ مسائل کس طرح پیدا ہوتے ہیں جن کا حل فی زمانہ اخلاقی زندگی کے لئے از بس ضروری ہے، لیکن سب سے پہلے ہم ایک عام سوال یعنی اجتماعی نظام اور انفرادی زندگی کے باہمی تعلق پر بحث کرتے ہیں۔

۱۔ اجتماعی نظامات کے واسطے سے فردیت کا نشوونما

اگر ایک نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو اخلاق کے تاریخی نشوونما سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ افراد کے قومی اجتماعی ضبط کے سخت گیر پنجم سے برابر آزاد ہوتے رہتے ہیں سر جان لیویک کا قول ہے کہ دو کوئی وحشی آزاد نہیں۔ دنیا بھر میں اس کی روزانہ زندگی کا الضباط (قوانین کی طرح واجب العمل) رسوم، نرالتے نواہی اور انہ کلمے حقوق کے ایک ایسے مجموعہ کے ذریعہ ہوتا ہے جو پیچیدہ اور بظاہر بہت ہی تکلیف دہ ہوتا ہے۔ لیکن دوسرے نقطہ نظر سے ایک قسم کے اجتماعی نظام سے آزاد ہونے کے یہ معنی ہیں کہ انسان دوسرے قسم کے اجتماعی نظام میں داخل ہوتا ہے۔ وہ ایک مختصر سے متعین اجتماعی گروہ سے الگ ہوتا ہے لیکن اس لئے کہ ایک وسیع تر

اور ترقی کن جماعت کا رکن بن سکے۔ خیال، خواہش اور ابتدا کرنے کے لحاظ سے انفرادی قوت کی آزادی کی تاریخ بحیثیت مجموعی نسبتاً وسیع و وسیعہ اجتماعی تنظیمات کی تشکیل کی تاریخ ہے۔ جو تحریکیں شیرازہ جماعت کی برہمی کا ذریعہ معلوم ہوتی ہیں انھی پر جب سابق تجربات کی روشنی میں غور کیا جاتا ہے تو یہ نظر آتا ہے کہ ان کا شمار ایک ایسے جدید اجتماعی نظم کے اسباب میں ہے جس سے گواہان کو نسبتاً زیادہ آزادی عمل حاصل ہوتی ہے لیکن باہیں ہمہ اس سے اجتماعی زمرہ بندیوں کی تعداد میں اضافہ اور اجتماعی شیرازہ بندیوں کے عمق میں ترقی ہوتی ہے۔

تاریخی نشو و نما کے اس پہلو کو باب ہاؤس نے سدرجہ ذیل الفاظ میں اجمالاً خوب بیان کیا ہے۔ یہ الفاظ اس بالاستیعاب بحث کا خلاصہ ہے جس میں باب ہاؤس نے قانون، انصاف، خاندان، خاندان میں عورتوں اور بچوں کی حیثیت، مختلف جماعتوں اور طبقوں کے باہمی تعلقات، کے تاریخی نشو و نما پر ایک عام نظر ڈالی ہے۔

در اجتماعی نظامات کے تنوع اور تاریخی تغیر کے مد و جزر کے اندر بالآخر ایک ایسی دوگانہ تحریک کا سراغ لگانا ممکن ہے جو متحدان قانون و رواج کی ادنیٰ سطح سے اعلیٰ سطح کی طرف ترقی کا پتہ دیتی ہے۔ ایک طرف تو اجتماعی نظم کی توسیع و تقویت ہوتی ہے۔۔۔۔۔ جس سے افراد انسانی پر اجتماعی بندش کی گرفت اور بھی بڑھ جاتی ہے جیسا کہ ہم نے بار بار دیکھا ہے، جن تغیرات سے اجتماعی عمارت کا استحکام ہوتا ہے ان سے ایسے حقوق میں کمی آسکتی ہے جو افراد یا افراد کے بڑے طبقات کو حاصل ہوتے ہیں۔ اس حیثیت سے آزادی اور نظم میں تقابل ہوتا ہے، لیکن یہ تقابل اصلی نہیں۔ افراد کو مشروع سے اپنے حقوق کے برقرار رکھنے میں اجتماعی طاقتوں پر اعتماد کرنا پڑتا ہے اور اجتماعی تنظیم کی اعلیٰ شکلوں میں تو ہم دیکھ سکتے ہیں کہ آزادی اور نظم دونوں پھر آکے یکجا ہوتے ہیں۔۔۔۔۔ بہترین منظم جماعت وہ ہے جو اپنے ارکان کو اپنے قومی کے بہترین استعمال

اس بیان کا مقابلہ گہرین اور ایگزیکٹو کے اقوال سے کیا جاسکتا ہے
گہرین کے بقول اخلاقی ترقی کے یہ معنی ہیں کہ ایسے اشخاص کا دائرہ وسیع ہو
جن کا مشترک فائدہ پیش نظر ہو علیٰ ہذا افراد کی اجتماعی دلچسپی یعنی دوسرے شخص
کے اس مستقل رجحان میں شدت پیدا ہو کہ وہ میں خود اپنی ذات اور
دوسروں کی شکل میں انسانیت کا بہتر سے بہتر اور نائد سے زائد استعمال
کروں، ایگزیکٹو کے نزدیک اخلاقی نشوونما کے اصول قانون تفریق اور
قانون استیعاب ہیں۔ قانون تفریق سے یہ مراد ہے کہ مزید شایستگی کی
بدولت افراد کے قومی میں تنوع، اختصاص، اور تباہین پیدا ہو۔ قانون
استیعاب کے یہ معنی ہیں کہ اجتماعی زمرہ کے دائرہ عمل اور حلقہ ارکان میں
سلسل اور یکساں توسیع ہوتی رہے اور ان طریقوں کی پیروی میں
اضافہ ہو جائے جن سے باہم میل جول پیدا ہوتا ہے۔

اجتماعی زندگی اور اجتماعی زندگی کے حدود میں جس قدر وسعت پیدا ہوتی
 انفرادی قوی ہے اسی قدر ان محرکات کی تعدادیں اضافہ ہوتا ہے جن کی
 بدولت افراد کے قوی رونما ہوتے ہیں اجتماعی سرگرمیوں
 کے تنوع سے ابتدا کرنے اور کوشش کے مواقع ہیں کثرت پیدا ہوتی ہے

اگر اجتماعی زندگی محدود و ناقص ہے تو اس کے یہ معنی ہیں کہ ان سرگرمیوں کا دائرہ تنگ ہے جن میں انسان مشغول ہو سکتا ہے اس کے یہ معنی ہیں کہ اسے غور و خوض اور انتخاب سے کام لینے کا موقع نہ ملے گا اور یہی وہ چیزیں ہیں جن کے بغیر انسان کی سیرت پختگی اور نشو و نما سے محروم رہتی ہے۔ مختصر اُس کے یہ معنی ہیں کہ انسان کی شخصیت محدود رہے گی۔ لیکن اس کے برعکس اگر جماعت میں تنوع اور وسعت پائی جاتی ہے تو اس کی بدولت ان قومی کو آزادی حاصل ہو جاتی ہے جو اس طرح کی جماعت کے بغیر خوابیدہ اور مستور رہتی ہیں مگر اس کے ساتھ ہی اس جماعت کا یہ مطالبہ بھی ہوتا ہے کہ ان قومی کا اس طرح استعمال کیا جائے جس سے اس کے مفاد کو نقصان نہ پہنچے جس جماعت کا دائرہ وسیع اور نظام پیچیدہ ہو گا اگر اس کے ارکان کی سرگرمیوں میں بحیثیت مجموعی باہم توافق نہ ہو تو اس کا انجام بد نظمی و برہمی ہو گا عمل کی دنیا ایک ایسی دنیا ہے جس کا ایک سرافرد اور دوسرا انسان ہے اسکی دونوں سروں کے بیچ میں وہ تمام مشترک انتظامات پائے جاتے ہیں جن کا دائرہ عمل بلحاظ وسعت مختلف ہوتا ہے جیسے خاندان، مدرسہ، تفریح خانے، احباب کے حلقے، چیزوں کے بنانے اور مختلف مقامات پر روانہ کر لئے، ان کے جمع کرنے اور لوگوں کے پاس بھیجنے کیلئے تنظیمیں، سیاسی سرگرمیاں جن کا انتظام، حلقہ، گاؤں، قصبہ، شہر، ملک، سلطنت یا قوم کے ہاتھ میں ہوتا ہے اب اگر ان نظامات اور مشترک سرگرمیوں کے باہمی تعلقات میں تطابق نہ ہو تو اس کے یہ معنی ہیں کہ افراد کے باہمی تعلقات میں تضادم اور نقصان واقع ہو گا اور یوں جن قومی سے افراد مرکب ہوتے ہیں ان میں نقص، تقسیم اور کمی پیدا ہوگی، لیکن اگر جماعت کے افراد نے توافق آمیز فعال سے کام لیا تو اس سے ہر فرد کو مکمل تر زندگی اور خیال و عمل کی بیشتر آزادی حاصل ہوگی۔

نظم اور قانون عمل کی دنیا کو جب اس حیثیت سے دیکھا جاتا ہے کہ اس میں تنظیم سرگرمیاں باضابطہ جاری رہتی ہیں تو یہ نظر آتا ہے کہ

کہ اس کے اندر ایک جمہوری یا عام نظم و اقتدار موجود ہے، اس کے طرق عمل متعین ہیں، یہ مقررہ قوانین کی پابندی ہے۔ تنظیم یافتہ نظامات خواہ نسبت دائمی ہوں یا نسبت عارضی اور ان نظامات کے با اصول قواعد، یہ چیزیں انفرادی سرگرمی سے مقدم نہیں کیونکہ انفرادی سرگرمی ان کا جز ہے لیکن اگر ہر فرد کی جداگانہ اور انفرادی حیثیت کو پیش نظر رکھا جائے تو ایک ایسا حقیقی اور اہم مفہوم موجود ہوتا ہے جس کے لحاظ سے نظامات کو انفرادی سرگرمی پر مقدم حاصل ہوتا ہے کچھ اس دنیا میں قدم رکھتا ہے تو وہ ایک ایسے گہرائی میں آتا ہے جو پہلے سے موجود ہوتا ہے، جس کے عقائد و عادات کی تشکیل ہو چکی ہے اور گو یہ عادات و عقائد اتنے سخت نہیں ہوتے کہ ان کی از سر نو توفیق ناممکن ہوتا ہے ان میں ایک نظم موجود ہوتا ہے۔ وہ بڑا ہوتا ہے تو مدرسہ جاتا ہے لیکن مدرسہ کے بھی طریق عمل اور اخلاقی متعین ہوتے ہیں رفتہ رفتہ وہ تجارتی، شہری یا سیاسی تنظیمات کا رکن بنتا ہے مگر یہاں بھی اسے مقررہ اصول کار اور مقررہ مقاصد سے سابقہ پڑتا ہے، بلکہ سچ یہ ہے کہ اس سے پہلے پرواز کر دے اور جو قائم ہو چکے ہیں انہی میں شرکت سے وہ اپنے قوی کا ادراک، ان کی قدر و قیمت کا اندازہ اور ان کے امکانات کا احساس کرتا ہے اور اپنے اندر ایسی جسمانی و دماغی عادتیں پیدا کرتا ہے جو منظم اور منضبط ہوتی ہیں۔ اسے اپنی زندگی کا مفاد اور اس کے اصول، اپنے قلب کی تشفی، اپنے استناد کے معیار یہی چیزیں حاصل ہوتی ہیں مگر اس طرح کہ وہ اشخاص کے ایک اجتماعی زمرہ کا رکن بن جاتا ہے اور اس زمرہ کے بقا و توسیع میں اپنے حسب حیثیت حصہ لیتا ہے اور اجتماعی اور رسوم کی پابند جماعت میں کسی کو یہ خیال بھی نہیں آتا کہ اخلاقی اخلاقی یعنی جو انسان کو کرتا چاہئے اور اجتماعی یعنی جو لوگ کرتے ہیں ان دونوں میں کوئی فرق ہے۔ جو اصول اجتماعی حیثیت سے قائم ہو جاتا ہے، وہی اخلاقی حیثیت سے صحیح سمجھا جاتا ہے، لیکن جب اخلاق میں غور و فکر سے کام لیا جاتا ہے تو جیسا کہ پہلے معلوم

ہو چکا ہے اس امتیاز کی ابتدا ہوتی ہے۔ جس شخص میں غور و فکر کا مادہ ہوتا ہے اسے بعض ایسے نظامات و عادات سے اختلاف پیدا ہوتا ہے جو اس کے اجتماعی ماحول میں موجود ہوتے ہیں۔ اس کے دل میں بعض ایسے خیالات آتے ہیں جو اجتماعی عادات کے قالب میں موجود نہیں ہوتے بلکہ خود اس کے طبع زاد ہوتے ہیں۔ لیکن وہ یہ سمجھتا ہے کہ میرے ان خیالات میں گروہ میں کے خیالات کی نسبت اخلاق کا پہلو زیادہ ہے۔ رسم سے اس طرح کا اختلاف نئے خیالات کا اس طرح قائم ہونا جماعت کی ترقی کے لئے ضروری ہے مگر قسمتی سے یہ امر اکثر نظر انداز ہو جاتا ہے کہ اس طرح کا اخلاق جو نیا بنانا طور پر شخصی ہوتا ہے، جو مقررہ رواج کی مخالفت کرتا ہے اور جو اس بناء پر سردست انفرادی کوشش وابتدا کا مرہون منت ہوتا ہے جماعت کی از سر ترتیب کا محض وسیلہ ہوتا ہے۔ اس طرح کے اخلاق کو جس نظر سے دیکھا جاتا ہے اس سے یہ تشریح ہوتا ہے کہ یہ کوئی مقصود بالذات شے ہے، یہ کوئی ایسی چیز ہے جو اس اخلاق سے برتر ہے جو اجتماعی قالب میں نظر آتا ہے یا نظیر آسکتا ہے۔ اس خیال کا ایک زمانہ میں یہ نتیجہ نکلا کہ لوگوں نے اجتماعی معاملات سے دست کش ہو گئے ذاتی خیر کے حصول کے لئے گوشہ نشینی اختیار کر لی۔ دوسرے زمانہ میں یہ شرہ ہوا کہ رواقیہ اور کلیہ نے سیاسی امور سے بے اعتنائی شروع کر دی (یوں۔ م۔) قرون تک اس اخلاق کا دور دورہ رہا جس کا تعلق آخرت سے تھا۔ اس اخروی اخلاق کی رو سے حقیقی خیر اگر حاصل ہو سکتی تھی تو ایک دوسرے قسم کی زندگی اور ایک دوسرے قسم کی دنیا میں۔ چونکہ لوگوں کو اس امر کا یقین تھا کہ حقیقی خیر کا حصول صرف اخروی زندگی میں ہو سکتا ہے اس لئے وہ دنیاوی زندگی کے اجتماعی معاملات سے ایک حد تک غافل رہے اور انھیں نظر حقارت سے دیکھتے تھے۔ ان کے نزدیک اجتماعی معاملات زیادہ سے زیادہ دنیاوی تھے لیکن اس حیثیت سے بھی وہ انسان کی خود اپنی روحانی وابدی نجات کے مقابلہ میں ہیچ تھے۔ لہذا ثانیہ اور پروٹسٹ فرقہ کے ظہور کے بعد بھی یہ خیال

مختلف شکلوں میں نمودار ہوتا رہا۔ لذتہ اجتماعی انتظامات کی عظیم الشان اہمیت کا اعتراف تو کرتے تھے لیکن ان کے نزدیک اس اہمیت کا راز اس واقعہ میں مضمر تھا کہ اجتماعی انتظامات کا افراد کی ذاتی لذت کے حصول یا عدم حصول پر اثر پڑتا ہے مازائیمہ (مثلاً کانٹ) کا یہ دعویٰ تھا کہ اخلاق کا تعلق چونکہ داخلی محرک سے یا بالفاظ دیگر اخلاقی قانون کے متعلق شخصی رویہ سے ہوتا ہے اس لئے اجتماعی حالات کی نوعیت یکسر خارجی ہوگی۔ نیکی و بدی کا وجود تمام تر خود انسان کے ارادہ کے اندر ہوتا ہے۔ اجتماعی نظامات اخلاقی مقاصد کے اجراء میں معین یا اس سے مانع ہو سکتے ہیں، لیکن انہیں اخلاقی مقصد یا نیک ارادہ کے آغاز اور نشو و نما سے کوئی سروکار نہیں ہوتا اس لئے خود وہ اخلاقی اہمیت سے معرا ہوتے ہیں۔ یون کانٹ نے ایک واضح اور متعین حد فاصل اخلاقیات اور قانونیت میں قائم کی تھی جن میں سے اول الذکر کا تعلق صرف انسان کے باطنی شعور سے تھا اور آخر الذکر کا تعلق ظاہری طرز عمل کے اجتماعی و سیاسی حالات سے۔ اس بنا پر گو اجتماعی نظامات و قوانین سے انسان کے ظاہری افعال کا انضباط ممکن ہے لیکن جہاں تک خارجی پابندی کا تعلق ہے اس کے کردار کی حیثیت قانونی ہوگی۔ محرکات ہی سے طرز عمل کی اخلاقی حیثیت کی تعین ہوتی ہے مگر ان محرکات کا انضباط بلکہ انہیں ہاتھ بھی لگانا قانون کے دست اس سے باہر ہے۔

یہی وہ اخلاقی فعل کی دو باہم غیر متعلق یعنی باطنی (یا شخصی) اور ظاہری (یا اجتماعی) موثرات میں تقسیم ہے جس کی غلطی کو واضح کرنے کے لئے ہم لذت اور افادیت پر تنقید کر چکے ہیں لیکن یہاں ہم اس تنقید کا اعادہ نہ کرینگے البتہ ہم اس قدر یاد دلا سکتے ہیں کہ جب کانٹ ایک ایسے عالم غایت کی ترقی پر اصرار کرتا ہے جس میں ہر شخص کو مقصود بالذات سمجھا جائے تو وہ اخلاقی افرادیت کے مطلق اپنے قائم کردہ نظریہ کی حدود سے تجاوز ہو جاتا ہے علیہذا ہم یہ بھی یاد دلا سکتے ہیں کہ مابعد کے افادین (مثلاً)

لسلی اسٹیفن، بین، اسپنسر، اس امر پر مصر ہیں کہ اجتماعی نظامات سے اخلاق کی تعلیم حاصل ہوتی ہے اور افراد میں بعض دھچپیوں اور عادتوں کی تشکیل کے نقطہ نظر سے یہ نظامات اہم ہوتے ہیں۔ یوں اجتماعی نظامات کی حیثیت صرف ایسے ذرائع کی نہیں رہتی جن کی بدولت شخصی خوبی حاصل ہوتی ہے بلکہ وہ ایک ایسی فردیت کے نشوونما کے ضروری شرائط و اسباب بناتے ہیں جنہیں نوعیت اور اپنی خیر کا معقول و صحیح تصور کرنا چاہئے۔ اس سلسلہ میں ہم بعض ایسی بنیادی صورتوں کو بیان بھی کر سکتے ہیں جن میں اجتماعی نظامات سے انفرادی اخلاق کی تعین ہوتی ہے۔

(۱) اجتماعی واسطہ کے بغیر انسان خود شناسی، کامرتبہ حاصل نہیں کر سکتا وہ اپنی ضروریات و اسفند ادا ت سے کبھی واقف نہیں ہو سکتا۔ اسے حیوان لایقفل کی سی زندگی بسر کرنا پڑے گی۔ زائد سے زائد وہ بھوک پیاس اور صنفی تعلقات کے متعلق اپنی اس قدر ضروری خواہشوں کو حتی الامکان اچھی طرح پورا کر لے گا۔ لیکن اس بارہ میں بھی وہ اور جانوروں کی بہ نسبت مشکلات سے دوچار رہے گا۔ لیکن اگر اجتماعی تعلقات ہوں گے تو ان تعلقات کا وارث جس قدر زیادہ وسیع ہوگا اسی قدر زیادہ اس کے قومی ظاہر ہونگے، اور اسی قدر زیادہ اسے اپنے مخفی امکانات کا علم ہوگا۔ اعلیٰ درجہ کی عمارت کو دیچھ کے یا خوش آہنگ نغموں کو سنے انسان کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کے وہ میلانات کیا سمجھ ہو سکتے ہیں جن کا تعلق فن تعمیر یا فن موسیقی سے ہے اور جو ان فنون کے بغیر حسن تمیز اور نشوونما سے محروم رہینگے۔ صنعتی، قومی یا خانگی زندگی کی کامیابیوں کو دیکھ کر انسان کو یہ اندازہ ہوتا ہے کہ قدرت نے اس میں کس قدر طاقت، وفاداری اور محبت و دیانت کی ہے۔

(۲) اجتماعی حالات سے صرف یہی نہیں ہوتا کہ مخفی قومی میں ظہور یا بے خبر قومی میں شعوری اعتراف پیدا ہوتا ہو بلکہ ان کی بدولت بعض میلانات کا دوسرے میلانات کے مقابلہ میں انتخاب، حوصلہ افزائی اور مستقل تقرر

ہوتا ہے۔ انہی کی بدولت انسان کو اپنے میلانات اور اپنی کامیابیوں میں بہتر دہتر کی تیز کا موقع ملتا ہے یوں جماعت اپنے افراد کے اندر نیک و بد کی تمیز اور چند چیزوں کے مقابلہ کے بعد بعض کے انتخاب کی عادت پیدا کرتی اور اس عادت کو تقویت دیتی ہے لیکن جماعت کی اس قوت کی کوئی حد و انتہا نہیں اگر اجتماعی ذمہ مختصر اور اس کے عادات معین ہیں مثلاً وہ ایک چھوٹا سا جرگہ، محدود فرقہ ذرا سی ٹولی یا ہتھکانہ عجمت ہے تو بیشک اس میں تنقید یعنی پابندی ضمیر اور اخلاقی تفکر کے قومی کا زیادہ نشوونما نہ ہو سکیگا۔ لیکن جدید جماعت کی یہ حالت نہیں اس کے متناظر گونا گوں، استیں میل و جمل آسان، اس میں نقل و حرکت کی آزادی۔ اور علم و فن کی کثرت ہے۔ اس جماعت کا جو شخص واقعی رکن بن جائیگا اسے غور و فکر کے بعد فیصلہ، بطور خود قدر و قیمت کے اندازہ اور ذاتی رائے سے کام لے کے ترجیح دینے کے مواقع بار بار ملینگے۔ اخلاقی امور میں انفرادی پیشقدمی، موجودہ نظم کی شخصی تنقید، کسی بہتر نظم کی ذاتی تجویز ان امور کی عادت کو انفرادیت کے ماننے والے اخلاقی کی خالص داخلی نوعیت کے ثبوت میں پیش کرتے ہیں مگر یہ عادت بہت خود جماعت کے ایک پیچیدہ اور تعمیر پذیر نظم کے نتائج ہیں۔

سلطنت کی
اخلاقی حیثیت

اب اگر ہم جدید اجتماعی زندگی کے وسیع ترین حدود کو پیش نظر رکھیں یعنی اس میں صرف انہی امور کو داخل نہ سمجھیں جنہوں نے مستقل نظامات کی شکل اختیار کر لی ہے

اور ہوں کم و بیش ان کا نشوونما ختم ہو چکا ہے بلکہ اس میں ان چیزوں کو بھی شامل قرار دیں جنہیں اس وقت بھی نشوونما یعنی تشکیل و باز تشکیل کا عمل جاری ہے تو اس صورت میں ساکن جماعت کی طرح ترقی کن جماعت کے متعلق یہ کہنا صحیح ہوگا کہ جس شے پر اجتماعی کا اطلاقی ہوگا وہی اخلاقی کا بھی مصداق ہوگی یہ صحیح ہے کہ پابند رسوم جماعت کی بہ نسبت ترقی کن جماعت میں تفکر و تنقید عوارزہ اور انتخاب کا پہلو افراد کی نیکیوں میں غالب ہوگا لیکن یہ اصل ہم کی جماعتوں میں نیکیوں کے

آغاز اور ان کے مظاہر کی رہنمائی کا سرچشمہ اجتماعی حالات ہونگے۔ عمت جب تک بالکل ابتدائی حالت میں رہتی ہے رسم کی پابندی ہی منتہائے کمال سمجھی جاتی ہے۔ یہی اجتماعی تنظیم اور اجتماعی ترکیب کے اصول کا کام دیتی ہے۔ یہی وہ واجب العمل قانون ہوتی ہے جس کی خلاف ورزی قابل سزا ہوتی ہے۔ اس منزل میں اخلاقی، سیاسی اور قانونی کی تفریق نہیں ہوتی۔ لیکن شاہی، شہنشاہی، اور جدید قومی سلطنت تو ایک طرف دیہاتی جماعت اور شہری سلطنت میں بھی جمہوری نظم اور اجتماعی اتحاد کے بقاء کے لئے خاص وسائل اور خاص ضوابط پیدا ہو جاتے ہیں کسی مختصر سے اجتماعی زمرہ میں گوا افراد باہم شیر و شکر ہوتے ہیں لیکن وہ زمرہ اغیار کے مقابلہ میں اخراج پسند ہوتا ہے اس کا اجتماعی ضوابط نامہ محدود اور سخت ہوتا ہے۔ اس میں بھی پدری خاندان، معاشرتی طبقہ یا دیہاتوں کے گٹھ کی طرح باہم وہ ارتباط اور دوسروں سے مفارقت پائی جاتی ہے جو قبائل زندگی کی خصوصیت ہے اس طرح کے زمروں کی جب ایک بڑی تعداد نسبتہ شرکت پسند اجتماعی اتحاد کے دائرہ میں جمع ہو جاتی ہے تو بعض ایسے نظام پیدا ہوتے ہیں جو اجزاء مجموعہ کے محدود و مرکبہ مصلحتات کے بجائے اس پورے مجموعہ کے افعال و فوائد کے قائم مقام ہوتے ہیں اب کہیں جا کے جماعت کی سیاسی طریق پر تنظیم ہوتی ہے اور ایک جمہوری نظم منع اپنے جامع قوانین کے عالم وجود میں آتا ہے۔ اس جمہوری نقطہ نظر کی اس نقطہ نظر کے وسیع و مشترک مقاصد کی اور ان مقاصد کے بقاء کے لئے عام ارادہ کی اہمیت اتنی زیادہ ہے کہ اس میں شاید ہی مباغہ کی گنجائش ہو۔ اس طرح کی تنظیم کے بغیر جماعت اور جماعت کی وجہ سے اخلاق کی نوعیت فریقانہ، حاسدانہ، شک آفریں اور غیر برادر نہ رہے گی۔ شدید داخلی التماس کے احساسات تو ہونگے لیکن ان کے دوش بدوش دوسروں کی طرف سے بے اعتنائی، اس کے ساتھ ناروا داری ان سے دشمنی کے بھی ایسے احساسات موجود ہونگے جو قوت و شدت میں مذکورہ بالا

احساسات کے ہم آہنگ ہونگے۔ جب سلطنت کا قیام ہوتا ہے تو اس کے جلو میں نسبتاً وسیع تر متاع ملکہ میاں اور ان کے علاوہ فیصلہ و نقطہ نظر کے وہ اصول بھی آتے ہیں جو نسبتاً زیادہ جامع اور اس لئے نسبتاً زیادہ معقول ہوتے ہیں۔ اب افراد کسی مقامی اور غیر متغیر ذمہ میں نسبتاً فضا نہیں ہو جاتے، بلکہ خود اپنی قوت بازو پر اعتبار کرتے ہیں۔ ان کے سامنے عمل کے گونا گوں میدان ہوتے ہیں جن میں وہ اپنی قوت آزمائی کرتے ہیں۔ ان کے پاس فیصلہ کردار اور تجویز نصب العین کے ایسے اصول ہوتے ہیں جو کم از کم نظری حیثیت سے خود انسانیت کے امکانات کے برابر وسیع ہوتے ہیں۔

فائدہ داری اور آزادی

اجتماعی نظم جس قدر زیادہ بوقلمون اور پیچیدہ ہوگا اسی قدر افراد کی آزادی اور ذمہ داری زیادہ ہوگی۔ ان کی آزادی تو اس لئے زیادہ ہوگی افعال کے محرکات کی تعداد میں کثرت اور قوتی کے طرق تکمیل میں بوقلمونی ہوگی۔ ان کی ذمہ داری اس لئے زیادہ ہوگی کہ ان مطالبات کی کثرت ہوگی جن کا نتائج افعال پر غور و خوض سے تعلق ہوگا۔ ایسے اسباب کی کثرت ہوگی جن کی بدولت ان نتائج افعال کو تسلیم کرنا پڑیگا، جن کا صرف افراد کی تعداد کثیر پر نہیں بلکہ محض اور دوسرے اجتماعی روابط پر بھی اثر پڑتا ہوگا۔

آزادی و ذمہ داری کے ایک معنی تو نسبتاً سطحی اور سبلی ہیں دوسرے معنی نسبتاً ایجابی و مرکز سی ہیں۔ خارجی حیثیت سے ذمہ داری ہی کا نام استیجاب یا سزاواری ہے فاعل اپنے فعل کا اختیار ہے بے شک ہے مگر اسے اپنے افعال کے نتائج برداشت کرنا ہونگے خواہ یہ نتائج خوشگوار ہوں یا ناگوار اجتماعی ہوں یا جسمانی۔ وہ ظان کام

کر سکتا ہے مگر اسے ذرا دیکھ بھال لینا چاہئے۔ وہ جو کام کرے گا اس سے دوسروں کو بھی سود کار ہوگا اور اپنے اس سود کار کا ثبوت دوسرے لوگوں دیکھے کہ اس سے جواب طلب کرینگے اب اگر وہ اپنی نیت کے متعلق اطمینان بخشے اور قابل یقین جواب نہ دے گا تو یہ لوگ اس کی اصطلاح پر آمادہ ہونگے ہر حال ہر تنظیم اپنے ارکان کو ان امور سے آگاہ کر دیتی ہے جنہیں وہ ناپسند کرتی ہے اس کے ساتھ وہ یہ بھی بتا دیتی ہے کہ اگر انہوں نے اس جماعت یا تنظیم کے ناگوار خاطر کوئی بات کی تو وہ جواب دہ ہونگے اس لئے ہر فرد اس امر کا مستوجب ہوگا کہ (۱) اس سے خود اس کے طرز عمل کی تصویب و توجیہ کا مطالبہ کیا جائے (۲) اور اگر اس کی توجیہ قبول کرنے کے لائق نہ ہو تو اسے سزا دی جائے گا

ایجابی ذمہ داری | یوں انسان کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کے طرز عمل سے جماعت کو کیا دلچسپی ہے اور اپنی خواہشات کی رہنمائی، اپنی روش عمل کی تعیین کرنے وقت جماعت کی اس دلچسپی کو پیش نظر رکھنے کا موقع ملتا ہے، اب اگر اس نے اس موقع سے فائدہ اٹھایا تو وہ اپنی جماعت کا ذمہ دار رکن ہے۔ لیکن جماعت کی یہ منفعت جس شخص کے دلچسپی نہ ہوگی وہ اسے ایک مصیبت سمجھے گا اور اس سے بچنے کی کوشش کرے گا اس کے برعکس جس شخص کے نقطہ نظر میں ہمدردی اور اور معقولیت ہوگی وہ جماعت کی مذکورہ بالا منفعت کو حق بجانب سمجھے گا اور اس نفع کو تسلیم کرے گا جو خود اسے جماعت کے اظہار دلچسپی سے حاصل ہوگا۔ اسی مزاج کا آدمی اجتماعی مطالبات پر لبیک کہتا ہے مگر وہ محض جواب دہ نہیں ہوتا وہ جواب کے طلب ہونے کا انتظار نہیں کرتا بلکہ نتائج افعال کے متعلق اپنی ذمہ داری کو خود محسوس کرتا ہے جب کسی جماعت کو ذمہ دار مزدور، معلم یا طبیب کی تلاش ہوتی ہے تو اس جستجو کا مقصد ایسے اشخاص کی تلاش نہیں ہوتی جن سے جواب طلب کیا جاسکتا ہو، یہ تو ہر صورت ممکن ہے بلکہ جماعت ایسے آدمی چاہتی ہے جو اپنے افعال

کے اجتماعی نتائج پر غور کرنے کے بعد اپنے مقاصد کی تیسری کے عادی ہوں۔ ناپسندیدگی سے نفرت یا سزا کے خوف سے مذکورہ بالا عادت کے قیام میں بڑی مدد ملتی ہے مگر جب خوف براہ راست کام کرتا ہے تو اس سے عیاری اور غلامانہ اطاعت پیدا ہوتی ہے البتہ جب غور و فکر کی وساطت سے خوف کے ساتھ وہ محرکات بھی شریک ہو جاتے ہیں جو انسان کو عمل پر آمادہ کرتے ہیں تو اس صورت میں دوسروں کے حقوق کے خیال سے وہ سرعت تاثر پیدا ہوتی ہے جو سرداری کی جان اور اجتماعی کی آخری ضمانت ہے۔

آزادی کے دو خارجی حیثیت سے آزادی ایک سلبی اور صورتی شے ہے مفہوم اس کے دوسروں کے قبضہ و ارادہ کے ماتحت نہ ہونا، پابندی سے مستثنیٰ ہونا، بندگی سے آزاد ہونا،

دوسروں کی مداخلت یا رخنہ اندازی کے بغیر کام کر سکرنا مراد ہوتا ہے اس کے معنی ہیں کہ عمل کا راستہ صاف ہے اس میں کوئی ایسی شے نہیں جو سنگ راہ بن سکے اس کا مقابل وہ پابندی ہے جو قیدی، غلام یا محبوس کا شکنجہ پر عائد ہوتی ہے۔

صورت آزادی بندش یا علانیہ افعال میں مداخلت سے محفوظ ہونا یہ صرف صورت آزادی کی ایک شرط ہے تو ایسی شرط ہے جو ناگزیر

ہے۔ ورنہ موثر آزادی کا یہ مقتضی ہے کہ (۱) کہ صاحب آزادی کو تکمیل

مقصد کے ضروری وسائل پر قطعی اقتدار حاصل ہو۔ اس کے قبضہ میں وہ

ذرائع ہوں جنکی بدولت اس کی خواہشات کی تکمیل ہو سکتی ہے (۲) اس

میں وہ دماغی اوصاف پریش قوی و فکر کی وہ تربیت یافتہ قوتیں موجود ہیں جو آزادانہ

ترجیح اور دراندیشی و محتاط خواہشات کے لئے ضروری ہیں۔ اگر

کوئی شخص صرف براہ راست خارجی رخنہ اندازی سے محفوظ ہو گیا ہے

تو اس کی آزادی رسمی اور خالی از نتیجہ ہے۔ اگر اس کے پاس ذاتی مہارت

کے وسائل نہیں، اگر اسے ذرائع کامیابی پر قابو حاصل نہیں تو لامحالہ اسے

دوسروں کے خیالات و ہدایات پر عمل پیرا ہونا پڑیگا۔ اگر اس میں غور و خوض یا ایجاد و اختراع کا مادہ نہیں تو وہ خواہ مخواہ اپنے خیالات کا سرمایہ ان اشاروں سے حاصل کرے گا جو اسے اپنے ماحول سے ملینگے، یا جن خیالات کو کسی خاص طبقہ کا مفاد اس کے دل میں اشارۃً و کنایۃً پیدا کرے گا انہیں وہ خود اپنے خیالات سمجھ کر اختیار کر لے گا۔ اگر اس میں فہمیدہ ضبط نفسی کی قوت نہیں تو وہ خواہش کا بندہ مقررہ قواعد کا غلام اور تخیلات کے ایک ایسے ہم رنگ سلسلہ میں گرفتار رہے گا جو تنگ حوصلہ و کمپیٹیوئل کا نتیجہ ہوگا، اور جس سے اگر کبھی شکلیں کا تو یوں کہ ممنوعات پر ٹوٹ پڑے گا۔

قانونی و اخلاقی | ایجابی ذمہ داری اور ایجابی آزادی کو تو اخلاقی کہا جاسکتا ہے، لیکن استیجاب و استثناء یہ دونوں قانونی چیزیں ہیں۔ فرض کیجئے کسی وقت میں کسی خاص شخص کے پاس اپنے ارادہ پر عمل پیرا ہونے کے وسائل بھی ہیں اور اس میں خواہش و تفکر کی قائم شدہ عادات بھی موجود ہیں تو ایسا شخص اس حد تک آزاد ہوگا۔ قانونی حیثیت سے اس کے عمل کا میدان بہت زیادہ وسیع ہوگا وہ اپنے جن حقوق اور قومی کا استعمال کر سکتا ہے ان سے بہت زیادہ کا تحفظ قانون یعنی مروجہ قواعد کے اس مجموعہ کی بدولت ہوگا جن سے موجودہ نظامات کی تحدید ہوتی ہے۔ اگر وہ سیر و سیاحت، کتب بینی، موسیقی سے لطف اندوزی، یا علمی تحقیقات کرنا چاہے گا تو (بے تکلف کر سکیگا اور یوں م) وہ مداخلت (کے دسترس سے باہر یا اس م) سے مستثنیٰ ہوگا لیکن اگر ان قانونی امکانات سے متنبہ ہونے کے لئے اس کے پاس نہ مادی ذرائع ہوں گے اور نہ دماغی پرداخت تو یہ مداخلت سے استثناء بہت ہی کم مفید یا بالکل بیکار ہوگا۔ تاہم اس سے ایک ایسا اخلاقی مطالبہ پیدا ہوگا جس کا یہ مقتضی ہوگا کہ ان عملی امور کو رفع کیا جائے جن میں وہ شخص گہرا ہوا ہے، اور ایسے عملی اسباب پیدا کئے جائیں جن کی بدولت وہ قانونی مواقع سے فائدہ اٹھا سکے۔ اسی طرح بعض اوقات جس پاداش کا انسان واقعی مستوجب ہوتا ہے وہ اس چوہا بدی سے

بہت کم ہوتی ہے جسے جماعت کے نسبت زیادہ پابند ضمیر ارکان محسوس کرتے ہیں۔ یہ صورت اس وقت پیش آتی ہے جب افراد کی اخلاقی حالت کا قدم جماعت کے قوانین یا اس کے شکل قواعد و قواعد اخلاق سے آگے ہوتا ہے تو قانونی و اخلاقی کا لیکن آزادی کے قانونی و اخلاقی پہلوؤں کو ایک دوسرے سے جداگانہ کرنا نفییت سے خالی نہیں۔ انسان میں ذمہ داری باہمی تعلیق

اس لئے پیدا ہوتی ہے کہ وہ اعمال کی پاداش کا مستوجب ہوتا ہے جو لوگ ضمیر کے پابند ہوتے ہیں ان کے خود اپنی ذات سے مطالبات چاہے بعض صورتوں میں دوسروں کے مطالبات سے کتنے ہی زیادہ ہوں لیکن اس کے باوجود بعض صورتیں ایسی پیش آئیں گی جن میں ان پابندان ضمیر کو اپنی نادانستہ طرفہ اری و پنداری میں دوسروں کے متصفیاء کو پیش نظر رکھ کے توازن پیدا کرنا پڑیگا۔ انھیں اپنے زمانہ کے عام معیار کی سلامت روی کی مد سے اپنے فیصلہ کو تلون، تنگ دلی اور دار فکلی کے اثر سے محفوظ رکھنا پڑیگا۔ انسان جب خارجی رخنہ اندازی سے محفوظ ہوتا ہے تو اس وقت کہیں امکانات سے واقف ہوتا ہے اور نسبتاً زیادہ ایجابی آزادی کے حصول کے لئے کوشش و مطالبہ پر آمادہ ہوتا ہے، یا پھر جب کسی جماعت کے نسبت زیادہ مورد الطاف افراد کو وہ موثر آزادی حاصل ہوتی ہے جس کی بدولت وہ ایسی اشیاء سے مستمع ہوتے ہیں جن کی حصول کی عوام کو صرف قانونی و رسمی آزادی حاصل ہوتی ہے تو اس واقعہ سے (اس کے دل میں م) نا انصافی کا احساس پیدا ہوتا ہے اور (بالآخر م) اجتماعی فیصلہ اور اجتماعی ارادہ (دونوں ملے م) قانون، ملکی انتظام، اور اقتصاد کی حالات کی ایسی اصلاح کیلئے آمادہ ہوتے ہیں جس سے نسبتاً کم مورد الطاف کی خالی از متوجہ آزادی تعمیری حقائق کی شکل اختیار کر لیتی ہے

ف حقوق و واجبات

حقوق و واجبات کا اجتماعی و انفرادی پہلو عام یا مجموعی حیثیت سے

جس شے کو آزادی کہا جاتا ہے اس کا جب تجزیہ کیا جاتا ہے تو وہ معین و مشخص استطاعتیں پیدا ہوتی ہیں جن کی بدولت انسان افعال کو مخصوص طریقوں پر انجام دے سکتا ہے۔ اسخی استطاعتوں کا نام حقوق ہے۔ حق کے اندر گہرے اتحاد کے ساتھ افعال کے وہ اجتماعی و انفرادی پہلو موجود ہوتے ہیں جن پر ہم برابر زور دے رہے ہیں۔ استعمال قویٰ کی استعداد کی حیثیت سے حق کا سرچشمہ اور اسکا مستقر کسی خاص فاعل یا کسی خاص فرد کی ذات ہوتی ہے لیکن اگر حق کو اس نظر سے دیکھا جائے کہ یہ بندش سے آزادی اور خارجی رخنہ اندازی سے تحفظ کا نام ہے تو اس سے کم از کم جماعت کی اجازت یا اس کا اذن بالفاظ دیگر خاموش اجتماعی تصدیق و منظوری مندرج ہوتی ہے۔ اب اگر جماعت نے اس حق کی حفاظت و ضمانت کے لئے نسبت زیادہ ایجابی و پر جوش کوشش کی تو یہ کوشش جماعت کی طرف سے اس امر کا عملی اعتراف ہو گا کہ پیش نظر قوت کا صاحب قوت کے ہاتھوں آزادانہ استعمال خود جماعت کے لئے یقیناً مفید ہے بلوں حق اپنے مستقر کے لحاظ سے ایک انفرادی شے ہے لیکن اپنے آغاز و منقذ کے لحاظ سے ایک اجتماعی شے ہے۔ حق کا اجتماعی پہلو اس مطالبہ سے واضح ہوتا ہے کہ صاحب حق کو اپنی ذریعہ قوت کا استعمال ایک خاص طریقہ پر کرنا چاہئے۔ حق کے کبھی یہ معنی نہیں کہ صاحب حق کو وسیع پیمانہ پر غیر معین عمل کا استحقاق حاصل ہے بلکہ اس کے یہ معنی ہیں کہ اسے صرف ایک معین عمل یعنی ایک ایسے عمل کا استحقاق ہے جسے چند شرائط کے ماتحت سرانجام پانا چاہیے۔ اسی یقین سے حق کے وہ پہلو پیدا ہوتے ہیں جن پر واجب کا اطلاق کیا جاتا ہے۔ افراد انسانی آزادی ہیں۔ ہاں بیشک آزادی یہ تو ان کا حق ہے لیکن وہ اپنی آزادی کا استعمال چند باضابطہ اور مسلم الثبوت شرائط کے ساتھ کر سکتے ہیں۔ یہی وہ واجب ہے جو ان پر عائد ہوتا ہے۔ وہ عام راستہ کا استعمال کر سکتے ہیں لیکن ایک خاص جگہ پہنچ کے انہیں مڑنا پڑے گا۔ وہ اپنی جائیداد کا استعمال کر سکتے ہیں لیکن انہیں محصول بنانا

پڑیگا۔ قرض ادا کرنا پڑیگا، اپنے استعمال میں دوسروں کی ضرور سانی سے اجتناب کرنا پڑیگا وغیرہ وغیرہ کر

حقوق و واجبات اس بنا پر حقوق و واجبات بالکل لازم و ملزوم ہیں یہ امر کا نطابق خارجی استعمال اور داخلی نوعیت و دونوں حیثیتوں سے صحیح ہے۔ خارجی اعتبار سے انسان کو اپنے حق کا استعمال

اس طرح کرنا چاہئے جس سے دوسروں کے حقوق میں دست اندازی نہ ہو۔ وہ عام راستہ سے گاڑی میں بیٹھ کے جاسکتا ہے۔ مگر شرط یہ ہے کہ اس کی رفتار ایک مقررہ مقدار سے زیادہ نہ ہو اور جہاں وہ اپنے یا بائیں مڑنے کا حکم ہو وہاں مڑنے کے لئے تیار ہو۔ اسے اپنی اس زمین سے کام لینے کا حق حاصل ہے جو اس نے خریدی ہے لیکن اسے جہوری تسبیل خانہ میں اسکی تسبیل کرنا چاہئے اور اسکا واجب الادا محصول دینا چاہئے۔ اسے اپنی جائیداد کے استعمال کا حق ہے لیکن اس طرح کہ دوسروں کے لئے باعث خطر یا وجہ تکلیف نہ ہو۔ کسی حق کے پورے ہونے کے اگر یہ معنی ہیں کہ اسے نہ اجتماعی نظم سے تعلق ہے اور نہ وہ اجتماعی قیود کے ماتحت ہے تو ایسے حق کا سرے سے وجود ہی نہیں۔ لیکن حق و واجب میں اصل کے لحاظ سے اس سے بھی زیادہ تطابق ہے۔ حق بجائے خود اجتماعی حالات کا نتیجہ ہے اس کا کسی شخص کی ذات سے اسی حد تک تعلق ہوتا ہے جس حد تک وہ شخص صرف جسمانی حیثیت سے نہیں بلکہ احساس و خیال کی عادت کے لحاظ سے جماعت کا رکن ہوتا ہے۔ چنانچہ اپنے حقوق کا اجتماعی طریقہ استعمال اس کے واجبات میں شامل ہوتا ہے۔ کسی شخص کے اپنی جائیداد کے متعلق آزادانہ حقوق پر جس قدر زیادہ زور دیا جاتا ہے اسی قدر فی الواقع ان خدمات پر زور دیا جاتا ہے جو جماعت اس شخص کے لئے انجام دیتی ہے۔ جماعت ہی کی بدولت جائیداد کے پیدا کرنے کا موقع ملتا ہے۔ اسی کے ظل حمایت میں پیدا کردہ جائیداد قبضہ میں رہ سکتی ہے۔ اسی کی مدد سے وہ تباد لے ہوتے ہیں جن سے دوسروں کی پیدا کی ہوئی دولت ہاتھ

آتی ہے۔ انسان اپنی پیشقدمی جفاکشی اور دوراندیشی کے لحاظ سے خواہ کتنی ہی تعریف کا مستحق ہو لیکن جہاں تک اس کی ذات سے ان اوصاف کا تعلق ہے، یہ مواقع اور یہ حفاظت خود اس کی پیدا کردہ نہیں (بلکہ جماعت کی عطا کردہ ہے۔ م۔) جس نظام میں حق کے اجتماعی آغاز و انجام کو نظر انداز کر کے اسے شخصی اجارہ قرار دیا جائیگا وہی نظام بنیادی طوائف الملوکی کا تنہا مصداق ہو گا۔

حقوق و واجبات آزادی و ذمہ داری پر ہم اجتماعی تنظیم کے نقطہ نظر سے کے اقسام بھی غور کر سکتے ہیں جس کی بدولت یہ دونوں چیزیں مکمل ہوتی اور عمل میں آتی ہیں اور افراد کے لحاظ سے بھی غور کر سکتے ہیں جو انہیں تسلیم اور ان کا استعمال کرتے ہیں۔ اس آخری نقطہ نظر کے لحاظ سے حقوق کی تقسیم باسانی و داعی اور جہانی میں کی جاسکتی ہے لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ داعی اور جہانی میں تفریق ممکن ہے بلکہ اس تقسیم کی بنیاد یہ ہے کہ ایک صورت میں تو خیالات و مقاصد پر عمل کرنے کے لئے جن حالات کی ضرورت ہے ان کے قابو میں آنے پر ابتداً زور دیا جاتا ہے اور دوسری صورت میں ان خیالات و مقاصد کے فاعل کے دل میں آنے اور آ کے منتخب ہونے کے لئے جن حالات کی ضرورت ہے ان کے قابو میں آنے پر ابتداً زور دیا جاتا ہے۔ جمہوری نظم کے نقطہ نظر سے حقوق و فرائض کی توجہ سیاسی یا معاشرتی ہو گی لیکن اس پہلو پر ہم آئندہ اس مقام پر غور کریں گے جہاں سلطنت میں جماعت کی تنظیم پر بحث کریں گے۔ بالفعل ان حقوق پر ایک نظر ڈالنا چاہئے ہیں جو انسان کو رکن جماعت کی حیثیت سے حاصل ہوتے ہیں۔

مادی حقوق جسم (اعضا اور جان) پر ایسا اختیار جو آزادانہ ہو اور جسے کسی طرح کا نقصان نہ پہنچتا ہو، قاتلانہ حملہ، ضرب شدید، ضرب خفیف یا ان حالات سے تحفظ جن کے سبب سے صحت کو نسبتاً مخفی صورتوں میں نقصان پہنچ سکتا ہو، جسم کی حسب دلخواہ

نقل و حرکت، اعضا کا جائز مقاصد کے لئے استعمال، ایک جگہ سے دوسری جگہ بے روک ٹوک جانے کا اختیار، یہی چیزیں مادی حقوق کہلاتی ہیں۔ اگر ان کا تحفظ نہ ہوا تو زندگی کے متعلق و ثوق و اطمینان نہ ہوگا۔ خوف و شک یہ دونوں برابر دامنگیر رہینگے۔ پختہ پیر ٹوٹینگے۔ چوٹیں لگینگے جانوں پر آئے گی یہ تو اطمینان کی سلبی حیثیت تھی لیکن اگر ایجابی حیثیت سے بھی اطمینان حاصل نہ ہوا تو خیالات کا عمل میں آنا ممکن نہ ہوگا۔ ایجابی اطمینان کے بغیر خواہ انسان کو انتہائی تندرستی، صحت، اور حفاظت حاصل ہو لیکن اس کی زندگی غلام یا قید میں کی زندگی ہوگی۔ کسی شخص کو زندگی کے مادی حالات کے قابو میں لانے اور لاکے استعمال کرنے کا جو اختیار حاصل ہوتا ہے اس کی عملی شکل یہ ہے کہ اسے ملکیت کا حق اور جس فطری سر و سامان پر قدرت حاصل ہو جس کی صحت کے بقا اور قومی کے موثر و کافی استعمال کے لئے ضرورت ہوتی ہے۔ جان، جسم اور جائیداد کے متعلق ان مادی حقوق پر انسان کی استفادہ و کامیابی کا اصل حد تک دار مدار ہے کہ اکثر ان حقوق کو فطری حقوق کہا جاتا ہے، یہ حقوق شخصی ہستی کے بقا کے لئے اتنے ضروری ہیں کہ ان میں دست اندازی اجتماعی بہبود کے لئے براہ راست خطرہ سمجھی جاتی ہے۔ اسی واسطے انسانی آزادی اور انسانی ذمہ داری کے لئے کشمکش اس نقطہ پر پہنچ کے سب سے زیادہ سخت ہو گئی۔ اس بنا پر اگر ہم زیادہ احتیاط سے کام لیں تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ شخصی آزادی کی تاریخ درحقیقت ان کوششوں کی تاریخ ہے جن سے جان و مال کی حفاظت اور جسمانی نقل و حرکت کی آزادی حاصل ہوتی ہے۔

جنگ و سزا | تاریخ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آزادی کے سلبی پہلو یعنی غلامیہ اور براہ راست جبر سے نجات حاصل کرنے

میں تو زمانہ ماضی علی الخصوص گزشتہ چار پانچ صدیوں میں بڑی ترقی ہوئی ہے لیکن آزادی کے ایجابی پہلو میں ابھی ترقی کا ہونا بڑی حد تک باقی ہے

مادی حالات پر آزاد نہ قابو کا یہی وہ نقطہ ہے جس پر حقوق کی تمام
سعرہ آرمیاں اپنا سارا زور صرف کرتی ہیں۔ ایک طرف تو جنگ کی
بدولت حق زندگی کی تجدید اس امر کی شہادت دیتی ہے کہ یہ حق بھی مطلق
نہیں بلکہ اجتماعی قیود کے ماتحت ہے، دوسری طرف انفرادی عمل اور
اجتماعی بہبود کے اس تطابق کو دیکھ کے جس کے لئے اٹلاف جان جیانا
کا کام دیتا ہے قبائلی اخلاق یاد آجاتا ہے جس کی رو سے وحشی اپنی اجتماعی
قوت کے قابل اطمینان ہونے کا یوں ثبوت دیتا ہے کہ قتل کی بدولت
شروع ہونے والے فسادات میں سرگرمی کے ساتھ حصہ لیتا ہے۔ وہ
اجتماعی تنظیم بدلتے ناقص ہے جس میں اجزاء ترکیبی کا باہم ایسا اختلاف ہے
کہ افراد کا اپنی جان دینا ہی اجتماعی تنظیم کی بہترین خدمت سمجھا جاتا ہے۔ سزائے
موت کا وجود تو گویا بآواز بلند اس واقعہ کا اعلان کرتا ہے کہ افراد کا حق
زندگی بھی اجتماعی بہبود کے ماتحت ہے لیکن اس واقعہ سے جو نتیجہ اخذ ہوتا ہے اس
کے باعث یہ امر جلی حروف میں لکھا ہوا نظر آتا ہے کہ جماعت اپنے ارکان
کو اجتماعیت کے قالب میں نہ ڈھال سکی نیز یہ کہ وہ نامرغوب نتائج کے
اسباب کی ذمہ داری کا روبرو مقابلہ کرنے کے بدلے ان نتائج کو اپنے
خیال و نظر سے اوجھل رکھنا چاہتی ہے یہی کسر سزائے قید کے طریقہ میں ہے
اس طریقہ میں یہ فرض تو کیا جاتا ہے کہ اصل مقصد انتظام
نہیں بلکہ حفاظت ہے لیکن شاذ و نادر یہ امر تسلیم کیا جاتا ہے کہ جماعت کی
حفاظت کا تنہا اور قطعی طریقہ یہ نہیں کہ مجرم کو جماعت سے الگ کر کے
تکلیف وہ حالات میں رکھا جائے بلکہ یہ ہے کہ اس کی سیرت کی اصلاح

زندگی کی حفاظت | قتل کے سلسلہ میں خونریز و دیر پا محاصرت، اولاد کا
کرم سنی میں قتل پیرانہ سال اور اقتصاد و حیثیت سے
ازکار رفتہ اشخاص کا قتل ان امور کا رواج متمدن ممالک میں منسوخ
ہو چکا ہے، قانون کی رو سے جائز فلاحی، حملوں کا شکار، اولاد اور

بیوی کے حقوق پر شوہر اور باپ کا قبضہ ان چیزوں کا بھی خاتمہ ہو گیا ہے لیکن بہت سی جدید صنعتیں جن اصول پر جاری ہیں ان میں جان سے زیادہ مالی فائدہ کا لحاظ رکھا جاتا ہے۔ ریلوں اور کارخانوں کی بدولت جس قدر لوگ قتل، زخمی یا بیمار ہوتے ہیں ان کی تعداد جدید زمانہ کی جنگوں کے مجروحین و مقتولین کے برابر ہوتی ہے اس قسم کے حادثات میں سے اکثر کا اشد امکان ہے۔ ایک طرف مال باپ اور دوسری طرف کام لینے والوں کی مرضی اور اس مرضی کے ساتھ عام جمہور کی بے اعتنائی سے بچپن کی مزدوری اس خانہ بدری اور بچہ کشی کا موثر قائم مقام بن گئی ہے جس پر وحشیوں کا عمل تھا۔ پیرانہ سالی میں مدد و معاش کی جس جدوجہد کی ضرورت پیش آتی ہے اس (م) سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ جماعت کی حالت ایسی ناکفہ بہ ہے کہ بڑھاپے میں خوشحالی کے ساتھ زندگی بسر کرنے کے لئے عمر بھر وفاداری کے ساتھ خدمت کرنا بھی کافی نہیں پڑے۔

خیرات اور ناداری اعانت و امداد، طبی تدابیر، محتاج خانوں، پاگل خانوں اور شفا خانوں کا انتظام جماعت کرتی ہے۔ جو لوگ از حد نادار ہوتے ہیں ان کی مدد جمہور کے ذمہ ہوتی ہے اور ان کی دستگیری محصول یا خیرات کی آمدنی سے کی جاتی ہے یہ نہیں فرض کیا جاتا کہ لوگ اگر بھوک کے مارے مر رہے ہوں تو انھیں مرنے دیا جائے یا اگر وہ کسی جسمانی عیب یا مرض میں مبتلا ہیں تو انھیں امداد یا اعانت پہنچائے بغیر اسی حالت میں رہنے دیا جائے اس حد تک تو حق زندگی کے لئے انتظام میں تشو و غما ہوا ہے لیکن وسیع پیمانہ پر اس قسم کے انتظامات کی ضرورت سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس فساد کا سرچشمہ کہیں اور ہے یہیں سے اس عام مصیبت اور ناداری کے متعلق اجتماعی ذمہ داری کا سوال پیدا ہوتا ہے۔ اسی کے ساتھ جب یہ امر پیش نظر رکھا جاتا ہے کہ دولت مندوں کا ایک جم غفیر بیکاری اور نمود و نمائش میں اپنی زندگی بسر کرتا ہے تو یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ہم نے عہد وحشت کے مقابلہ میں زندگی اور نقل و حرکت کے متعلق رسمی نہیں

بلکہ موثر حق کے لئے باقاعدہ انتظام کرنے میں کہاں تک ترقی کی ہے۔ یہ فصلہ کرنا تو مشکل ہے کہ اس کی وجہ آیا یہ ہے کہ بہت سے لوگ اس اجتماعی محنت و مشقت میں حصہ لینے سے گریز کرتے ہیں جو ضروری ہے یا یہ ہے کہ جو لوگ اس کے لئے آمادہ ہوتے ہیں انھیں بارہا کام نہیں ملتا اس کے علاوہ ان پر اوقات کی تعین، صحت کے اصول، معاوضہ کی مقدار، اور ملکی حالات کا اثر پڑتا ہے جس کی وجہ سے ان کے ایجابی حقوق زندگی بہت کم ہو جاتے ہیں جن لوگوں کے پاس جائیداد ہے اس کی حفاظت تو جماعت کرتی ہے لیکن اگرچہ وہ یہ جانتی ہے کہ تاریخی حالات نے دولت کے ذرائع حصول پر ایک محدود جماعت کا قبضہ کر دیا ہے مگر وہ اس امر کا خیال نہیں کرتی کہ آبادی کے بڑے حصہ کو اتنی جائیداد تو مل جائے جو زندگی کے مستقل اور صحیح طور پر تحریک انگیز حالات کے لئے ضروری ہے۔ جب تک جماعت کے تمام ارکان کو یہ حق حاصل اور ان پر یہ فرض عائد نہ ہو گا کہ وہ ان مشاغل میں مصروف ہوں جو اجتماعی حیثیت سے مفید ہیں اور جن کا مناسب معاوضہ اجتماعی فوائد کی شکل میں حاصل ہوتا ہے اس وقت تک زندگی اور نقل و حرکت کے حقوق اپنی موجودہ برائے نام ہستی کی منزل سے مشکل آگے بڑھ سکیں گے۔

قدرت مذکورہ بالا حقوق کا اور جسمانی بہبود و جسمانی عمل کے ذہنی عمل کے حقوق کا باہم بہت ہی گہرا تعلق ہے۔ لیکن آخر الذکر کی جو اہمیت ہے وہ صرف اس بنا پر ہے کہ وہ مقاصد و جذبات کے لئے ذرائع حصول کا کام دیتے ہیں اس کے ساتھ ہی یہ بھی ہے کہ جب تک ذہنی زندگی جسمانی حالات کی شکل میں مجسم ہو کے ان کی رہنمائی نہیں کرتی اس وقت تک وہ خوابیدہ، دور دست، بے لطف یا مجرد محض رہتی ہے۔ جن لوگوں کا یہ خیال ہے کہ جسمانی حالات کی تحدید میں کوئی اخلاقی حیثیت نہیں یا یہ کہ ان حالات کی ترقی سے کم و بیش مادی راحت میں توازن نہ ہوتا ہے لیکن کوئی اخلاقی ترقی نہیں ہوتی ان کی نظر سے یہ بات

رہ جاتی ہے کہ مشخص مقاصد و خواہشات کے نشوونما کا دار و مدار انہی نام نہاد بیرونی حالات پر ہوتا ہے، ان حالات کا مقاصد و ضروریات کی تکمیل پر اثر پڑتا ہے اور اس اثر سے ضروریات و مقاصد کی مزید ترقی و عدم ترقی کی یقین ہوتی ہے، اخلاقی افعال کے رائج الوقت تصور میں مادی و روحانی کا جو بین لیکن غیر حقیقی بجا نبی تقابل پیدا ہو گیا ہے اس کی وجہ سے بہت سے نیک نیت لوگوں کے دلیس ان اخلاقی نتائج کی طرف سے بے اعتنائی و سنگدلی پیدا ہو گئی ہے جن کا تعلق مادی و اقتصادی ترقی سے ہے زیادہ دیر تک سخت جسمانی محنت مضر صحت حالات کے ساتھ ملے جن میں کام کرنا اور رہنا پڑتا ہے انسان کے ذہنی عمل کے نشوونما کو روک دیتی ہے۔ اس کے مقابلہ میں بیکاری اور مادی حالات پر قبضہ و اقتدار کی زیادتی یقیناً انسان کے نفس کو اسی طرح خراب کرتی ہے جس طرح کہ اس کے ظاہری اور علانیہ افعال میں ترسیم کرتی ہے۔

جذبات و خیالات | ذہنی زندگی کے حقوق کی بنیادی شکلیں فیصلہ اور ہمدردی کی آزادی کی آزادی ہے۔ روحانی آزادی کے لئے بھی اتنی طویل اور اتنی ہی سخت جدوجہد کرنا پڑی جتنی جسمانی آزادی کے لئے کرنا پڑی تھی۔ اعیان افراد میں سو اثرات کی حیثیت سے فہم و محبت پر بے اعتباری ان لوگوں میں بھی سخت سی جواں دونوں امور بر مجرد اصول کی حیثیت سے اپنی جان نثاری کا بیاناںگ دہل اعلان کرتے تھے، چونکہ نفس انسانی کی صحت سے انکار اور اس کے ساتھ یہ دعویٰ کیا گیا کہ خیال اور محنت کے لاہوتی اصول افراد انسانی کے پاس آکے خراب اور درہم برہم ہو جاتے ہیں اس لئے روحانی اثر و اقتدار پر اسی طرح چند آدمیوں کا قبضہ ہو گیا جس طرح دیگر اسباب سے مادی مقبوضات پر ایک مختصر سی جماعت کا تسلط ہو گیا تھا، پول علم اور وسائل تحقیقات کا دائرہ محدود ہو گیا جس کا یہ نتیجہ نکلا کہ عوام اسی منزل میں رہے جہاں انکی پیچری و نادانی اس امر کے مزید ثبوت کی حیثیت سے پیش کی جاسکتی تھی کہ یہ

لوگ شخصی طور پر حق کی روشنی سے منور ہونے اور اخلاقی گرجوشی کی آزادانہ رہنمائی کرنے کے لئے فطرتاً ناموزوں ہیں مگر رفتہ رفتہ تفسیر، تحریر، آمد و رفت، ملاقات، عام اجتماع، اشاعت خیال، مذہبی و عقلی اعتقاد، عبادت اور ایک حد تک تعلیم و روحانی تربیت کی آزادی حاصل ہوئی۔ جس درجہ تک یہ آزادیاں حاصل ہوئی ہیں اس درجہ تک اجتماعی نظم کو ایک ایسی خاص سپر ہاتھ آگئی ہے جس کی بدولت وہ فوری تغیر اور ان کو روانہ سرگرمیوں کی زد سے محفوظ ہو گیا ہے جو رہ رہ کے نمودار ہوتی ہیں۔ علیہذا اسے ایک ایسا طریقہ معلوم ہو گیا جس کی مدد سے وہ ثابت قدمی کے ساتھ بتدریج اپنی از سر نو تربیت کر سکتا ہے۔ خیال و اظہار خیال کی آزادی کو جب محض تدبیر کی حیثیت سے دیکھا جاتا ہے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ اطمینان اور ترقی میں تطبیق کی یہ کامیاب ترین تدبیر ہے جو اس وقت تک دریافت ہو سکی ہے۔ چنانچہ اس کی بدولت نہ امن کو اصلاح کے لئے قربانی کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے اور نہ اصلاح کو جامہ قدامت پسندی پر تیار کرنے

کی حاجت ہوتی ہے۔
تعلیم کا حق و فرائض
تعلیم کو اگر وسیع ترین معنوں میں لیا جائے تو اسی کے ذریعہ سے خیال و ہمدردی کا حق سوشل شکل میں ظاہر ہونا ہے۔ تمام نظامات کا آخری نفع وہ تعلیم ہے جو ان نظامات

سے حاصل ہوتی ہے اخلاقی نقطہ نظر سے نظامات کی قدر و قیمت کا اندازہ ان مواقع اور اس رہنمائی سے ہونا ہے جو نظامات کی بدولت پیش بینی فیصلہ، سنجیدہ غور و فکر اور عمیق پاس و لحاظ کے استعمال کے لئے حاصل ہوتی ہے خاندان مدرسہ، عبادت خانہ، فنون لطیفہ، ادب ان تمام چیزوں سے تخیل و جذبات کی پرداخت ہوتی ہے اور مدرسوں سے تو معلومات اور ذہنی جہارت کی مختلف شکلوں میں کمال حاصل ہوتا ہے گزشتہ سو سال کے اندر اپنی ذات کی روحانی ترقی و تصرف کے متعلق افراد کا حق اور تمام ارکان جماعت کے لئے انتظام تعلیم سے جماعت کی بحیثیت مجموعی

دیکھیں اس تعلیمی بندوبست کی شکل میں تسلیم ہو گئی ہے جو مکاتب سے شروع ہوتا ہے اور مدارس کی منزل سے گزرتا ہوا حرفتی تعلیم گاہوں پر ختم ہوتا ہے۔ مردوں اور عورتوں دونوں کو وہ سر و سامان حاصل ہو سکتا ہے جو فیصلہ کے لئے درکار ہے ان کے لئے علم تاریخ اور فن کے وہ دستے کھل گئے ہیں جو اپنے چلنے والوں کو ایک وسیع کردار دنیا کی تہذیب تک پہنچاتے ہیں ایک حد تک خیال و اعتقاد پر تحکیم قیود کے سببی ارتفاع نے انہیں و غماہ کے اور اک جذبہ کی ایجابی استعداد کی شکل اختیار کر لی

تعلیمی اثرات
تعلیمی اثرات اگرچہ تعلیم میں ترقی ہو چکی ہے لیکن اس کے باوجود جس حد تک مادی وسائل ایک خاص طبقہ کے ہاتھ میں ہیں علماء اسی حد تک روحانی وسائل بھی اس کے قبضہ میں ہیں

اس واقعہ کا ان اشیاء علم، فن اور مذہب پر اثر پڑتا ہے جو اشاعت تعلیم کے خاص وسائل ہیں علم کے خیالات، زبان اور مخاطب کا انداز ایسا ہو گیا ہے کہ اس کا دائرہ اثر محدود ہو گیا ہے چونکہ وہ عام لوگوں سے الگ رہتا ہے اس لئے اس میں حد سے زیادہ اختصاصیت، اصطلاحی حیثیت اور برسر اسرار باطنی تعلیمات کا رنگ پیدا ہو گیا ہے۔ جماعت کے عام طور پر عمل اور علم میں گہرے تعلق کے نہ ہونے سے علم کے لئے ایسی غیر مستعمل تربیت کی ضرورت ہوتی ہے جو شدید اور انتہائی دیدہ ریزی کی طالب ہوتی ہے۔ یوں علم کو عام لوگوں سے اور بچہ ہو جاتا ہے۔ خیالات کے وضاحت و کامیابی کے ساتھ اظہار کا نام ادب ہے ادب کے ساتھ جب علوم طبعی اور فلسفہ کا رشتہ استقامت قائم ہو جاتا ہے تو ان دونوں آخر الذکر چیزوں میں وہ کیفیت پیدا ہوتی ہے جو انسانی خیالات کی وسیع و تہذیب کا ذریعہ ہوتی ہے مگر اس کے یہ معنی ہیں کہ پہلے سے ایک جماعت کو موجود ہونا چاہئے جو عقلی قوی اور جذبات کے لحاظ سے زندہ اور تربیت یافتہ ہو فن کی بدولت وہ خیالات مجسم ہو کے نظر آتے ہیں جن کا اثر اجتماعی حیثیت

سے پھیلتا ہے لیکن فن بھی بڑی حد تک اعلیٰ دستگاہ کا نتیجہ اور طبقاتی فرق کی علامت بن جاتا ہے۔ مذہبی جذبہ کیا ہے؟ خیالات و جذبات کی ناقابل اختتام اہمیت کے تسلیم کرنے سے ان میں زندگی کا پیدا ہونا اس جذبہ کے اثر سے عام زندگی کو تقریباً محروم رہتی ہے اور خود یہ جذبہ خاص طرق عبادت مخصوص مذہبی ایام اور عجیب و غریب ریاضتوں کی شکل اختیار کر لیتا ہے اور مختصر یہ کہ زندگی کے مادی حالات اور ذہنی فوائد ان دونوں کی آزادی پر بندشوں کا عائد ہونا، یہ نتیجہ ہے دراصل اسی نظریہ و عمل کی تفریق کا جس کی بدولت نظریہ تو دور دست، بے ثمر اور ایک مخصوص فن بنی بن جاتا ہے اور عمل تنگ، درشت اور توسیع و تہذیب خیال کی صفت سفری ہو جاتا ہے لیکن دماغی قوی کا اس قدر کم نشو و نما اور دماغی استفادہ کا اس قدر محدود ہونا جس قدر یاس انگیز ہو سکتا ہے اس سے زیادہ انسان کی موجودہ ترقی اسید افزا ہے۔ طبقات و اقوام میں باہم اختلاف اور تاثر و تاثر ابھی حال میں شروع ہوا ہے تعلیم میں جمہوری سفاد اور جمہوری خیر گیری کی حیثیت کو پیدا ہوئے شاید ہی سو برس سے زائد گزرے ہوں۔ تعلیم کا انسان پر جن جن طریقوں سے اثر پڑتا ہے ان کی کثرت و پیچیدگی کے تصور کو قائم ہوئے ابھی پچاس سال بھی نہیں ہوئے ہیں اگر جماعت نے اپنے تعلیمی فرائض کو زیادہ سنجیدگی اور وسعت نظر کے ساتھ ملحوظ رکھا تو ماضی کی بہ نسبت مستقبل میں رفت و رفتی کے تیز ہونے کی قوی امید ہے کیونکہ جن نوعوں نے ابھی پچستہ سال زندگی کی سخت، مقررہ اور رہنمائے عمل شکلیں اختیار نہیں کی ہیں ان کے حق میں تعلیم سب سے زیادہ کارگر ثابت ہوتی ہے البتہ تعلیم کے موثر استعمال کے لئے اس امر کی ضرورت ہے کہ جو اجتماعی فوائد اس کا سرچشمہ ہوں ان میں سے ایسے امور کا تو اشاعت کے لئے انتخاب کر لیا جائے جو عام اوروں اجتماعی فائدہ کا صحیح نمونہ ہوں اور ان امور کو نظر انداز نہ کر دیا جائے جو انوکھے رجزئی یا محدود الاثر ہوں تاکہ رفتہ رفتہ ان کی اہمیت ختم

ہو جائے۔ یہ اٹھارویں صدی عیسوی کے بعض بلند ہمت تھے جنہیں یہ خیال پیدا ہوا کہ نوع انسانی کی غیر عمدہ و ترقی پجوں کی تعلیم کے ساتھ ایک ناقابل انقطاع رشتہ اتحاد میں منسلک ہے۔



باب (۲۱)

معاشرتی جماعت اور سیاسی سلطنت

ہم ذمہ دارانہ آزادی پر اس حیثیت سے غور کر چکے ہیں کہ اس کام کو افراد کی ذات ہوتی ہے اور اس کا اثر ان کی استعدادات پر پڑتا ہے۔ ذمہ دارانہ آزادی کے یہ معنی ہیں کہ جماعت میں ایک ایسا جمہوری نظم موجود ہے جس سے حقوق و واجبات کی ضمانت کا تعین اور اجرا ہوتا ہے (۱) یہ جمہوری نظم اس لحاظ سے کہ افراد کے استعمال حقوق و واجبات کا مشن ہے معاشرتی جماعت کا مایہ خمیر ہے۔ اس میں مراعات زندگی کی وہ صورتیں بھی شامل ہوتی ہیں جو اس لئے باقاعدہ اور مستند ہیں کہ وہ افراد کے استعمال حقوق و واجبات کا نتیجہ ہیں اور وہ خاص صورتیں بھی داخل ہوتی ہیں جو ان حقوق و واجبات کی حفاظت و ضمانت کرتی ہیں۔ خاندان، تفریح، خلع مختلف مقاصد و اغراض کے لئے حلقے اور اتحادات ان چیزوں کا شمار قسم اول میں ہے اور عدالتوں اور مختلف انتظامی جماعتوں مثلاً ریل یا بیمہ کی نگران کار مجالس کا شمار قسم دوم میں ہے (۲) لیکن جمہوری نظم اس کے علاوہ ان بنیادی شرائط کی بھی تعین کرتا ہے جن کو ملحوظ رکھ کر حقوق کا استعمال یا موانع استعمال کے

رفع کی تدبیر ہو سکتی ہے اس کا قیام اس لئے ہوتا ہے تاکہ ان بنیادی طریقوں کی تعین ہو جائے جنہیں اس کے اجزاء ترکیبی خواہ وہ افراد ہوں یا جماعات اپنے افعال کی انجام دہی کے لئے اختیار کر سکتے ہیں۔ اسی حیثیت سے جمہوری نظم پر سلطنت کا اطلاق ہوتا ہے۔

فلسفہ معاشرتی حقوق و واجبات

ہر فعل سے فاعل کا دوسروں کے ساتھ رشتہ مراقت قائم ہوتا ہے، خواہ وہ اس کا قصہ کرے یا نہ کرے۔ اس کا فعل ایک ایسی عقلی دنیا میں وقوع پذیر ہوتا ہے جو منتظم ہے، جس میں اجتماعی اتفاق اور نظامات موجود ہیں۔ جس حد تک اس قسم کے مجموعہ افراد دیر یا یا باز گرد ہوتے ہیں اس حد تک ان کی نوعیت اور ان کے اعمال کی متعین تشکیل اور متعین اجرا ہو سکتا ہے۔ مشترک کاروبار، تفریح خانے، حرفتی حلقے، تجارتی شرکتیں، خانہ ان یہ وہ دیر یا اتحاد ہیں جن کا دائرہ عمل متعین ہے۔ خرید و فروخت، تعلیم و تعلیم پیداوار و استعمال یہ ان باز گرد افعال کے دائرے ہیں شامل ہیں جن کے جائز طریقوں کی تعین ہو چکی ہے انہی طریقوں میں دوائر عمل کی تحدید معاشرتی حقوق میں ہوتی ہے۔ معاشرتی حقوق سے وہ ضمانت شدہ اور باقاعدہ صورتیں معلوم ہوتی ہیں جو کسی مشترک مقصد کی غرض سے ایک فرد دیگر افراد کے ساتھ رشتہ مراقت قائم کرنے کیلئے اختیار کر سکتا ہے ان میں اور سیاسی حقوق و واجبات میں یہ فرق ہے کہ آخر الذکر کا تعلق اجتماعی تنظیم کے ایسے طریقوں سے ہوتا ہے جو اس قدر بنیادی ہوتے ہیں کہ انہیں افراد کے ارادی انتخاب و قصہ کے حوالہ نہیں کیا جاسکتا۔ چنانچہ افراد کو اپنی اجتماعی ہستی کے لئے لامحالہ سیاسی تعلقات رکھنا پڑتے ہیں، قانون کی ماتحتی اختیار کرنا پڑتی ہے، معمول ادا کرنا پڑتا ہے۔ وغیرہ وغیرہ۔

(۱) حقوق معاہدہ | مرافقت کی صورتیں اتنی مستعد اور اتنی مختلف ہیں کہ ہم معاشرتی حقوۃ کے انسانی پہلوؤں کا انتخاب کر سکتے ہیں جو اخلاقی حیثیت سے سب سے زیادہ اہم ہیں۔ ان میں ایک کے دوسرے سے امتیاز کے لئے ہم یہ دیکھیں گے کہ آیا (۱) ان کا افراد کے ایسے مجموعوں سے تعلق ہے جو کسی صریح و محدود مقصد کے لئے عارضی و ہنگامی طور پر مرتب ہوتے ہیں یا (۲) ان مجموعوں سے جن کا مقصد نسبتاً مستقل عام اور اس لئے کم قابل تحدید ہوتا ہے یا (۳) ان خاص نظا بات سے جو اس لئے وضع کئے جاتے ہیں تاکہ افراد اپنے حقوق سے بہرہ اندوز ہو سکیں اور اگر ان کے حقوق پر دست درازی کی جائے تو اس کا تدارک ہو سکے جو حقوق قسم اول کے تحت میں داخل ہوتے ہیں وہ حقوق معاہدہ کہلاتے ہیں۔ حقوق معاہدہ چند اشخاص کے مخصوص افعال کی انجام دہی یا ان سے احتراز کے متعلق صراحتاً یا کنائیاً اتفاق کا نتیجہ ہوتے ہیں ان کی بدولت صاحبان معاملہ کے مفاد کے لئے خدمات یا اشیاء کا تبادلہ ہوتا ہے، ہر معاملہ کلی سرانجام دہی، ہر روٹی کی خریداری، ہر آپس کے پتہ کی فروخت میں صراحتاً اور کنائیاً معاہدہ موجود ہوتا ہے۔ حقیقی آزادانہ اتفاق یا معاہدہ کے یہ معنی ہیں کہ (۱) ہر فریق معاملہ کو اپنا مطلوبہ فائدہ حاصل ہوتا ہے (۲) فریقین تعامل یا امداد یا بھی کے لئے جمع ہوتے ہیں (۳) اجتماعی زندگی کے اجرا کا وسیع، سہم اور پیچیدہ کام منقسم ہوئے ان بے شمار مخصوص اشیاء کی شکل اختیار کر لیتا ہے، جن کی انجام دہی یا جو اگلی سہینہ اوقات میں سہینہ مقامات پر ہوتی ہے، اسی لئے اگر اجتماعی اخلاقیات کی ایک جماعت کو اپنا نصب العین آزادانہ معاہدہ کی شکل میں نظر آتا ہے تو یہ امر مشکل تعجب انگیز ہو سکتا ہے۔ ہر متعلق شخص بعض ایسے واجبات اپنے ذمہ لیتا ہے جن کا ادا کرنا خود اس کے حق میں مفید ہوتا ہے اس لئے ان واجبات کی انجام دہی جبریہ نہیں بلکہ اختیاری ہوتی ہے، اس کے ساتھ ساتھ دوسرے اشخاص بعض ایسے کاموں میں مصروف ہوتے ہیں

جن سے اس کو کسی نہ کسی طرح فائدہ پہنچتا ہے۔ معاہدہ کے نظریہ میں جو کوتاہیاں ہیں ان سے ہم کو آئندہ سرکار ہو گا۔

دستقل ارادہی مشترک کاروبار، محدود ذمہ داری رکھنے والی تجارتی مراقت مجلسیں، اہل حرفہ کے حلقے، مزدور پیشہ طبقہ کے اتحادات، ملاقات خانے، درس گاہیں، کلیسیا یہ تمام نظامات اس مراقت کے تحت ہیں داخل ہیں جو ہمہ گیر مستقل ہوتی ہے اور جس کے پیدا کردہ حقوق و واجبات دور رس ہوتے ہیں۔ اس ذیل میں ان جمعیتوں کا بھی شمار ہے جو گپ شب، لطف صحبت اور زندہ دلی کے لئے قائم کی جاتی ہیں۔ اس قسم کی جمعیتیں وہ ایسی مجلسیں نہیں جن کا مقصد نفع حاصل کرنا ہو، ان کے پیش نظر باہم لطف اندوزی یا بعض فیاضانہ مقاصد ہوتے ہیں، لیکن سب سے اہم وہ مراقت ہے جو اگرچہ بالارادہ انجام پاتی ہے اور اس لئے اس کی بنیاد معاہدہ پر ہوتی ہے، لیکن اس کے باوجود اس کا مقصد عام ہوتا ہے یوں اس مراقت کی نوعیت مستقل ہوتی ہے اور اس کے دائرہ میں ان امور سے کہیں زیادہ باتیں شامل ہوتی ہیں جس کا ذکر معاہدہ میں آسکتا ہے۔ شادی جدید جماعت میں معاہدہ کے ذریعہ سے ہوتی ہے لیکن یہ معینہ اوقات میں معینہ خدمات کے تبادلہ تک محدود نہیں بلکہ ایک ایسا اتحاد ہے جس کا مقصد فریقین کا اقتصادی و روحانی نفع ہے اور اس نفع کے حدود اتنے وسیع ہیں کہ ان میں فریقین کے تمام فوائد داخل ہیں اولاد کی پیدائش و پرورش کے لحاظ سے شادی اجتماعی فوائد کی حفاظت اور ان کی ترقی کی رہنمائی کا ایک بنیادی ذریعہ ہے۔ مکتب، مدرسہ، کلیسا، مزدوروں یا کارکنوں کا تقاعد، کاریگروں کی تنظیم، کارکن اور کاریگر دونوں کی یکجائی تنظیم ان چیزوں کا شمار اس مستقل ارادہی تنظیم میں ہے جس کا اثر دور رس ہوتا ہے اور براہ راست متعلق اشخاص اور جماعت کے عام افراد دونوں پر پڑتا ہے۔

(۳) عدالتوں کے استعمال کا حق تمام معاشرتی حقوق کا استعمال اور

ان کی آزمائش اس حق کے ذریعہ سے ہوتی ہے جس کی بدولت متنازع حقوق کی تحدید اور قوت شدہ حقوق کی تلافی کسی ایسے جمہوری صاحب اختیار کے ہاتھوں ہوتی ہے جس کے اختیارات عام اور آخری ہوتے ہیں۔ ممکن ہے انسان کے دو نالش دائرہ کر لے یا اس پر نالش دائرہ کر لے جائے کہ حق میں اس قدر زیادہ قانونی و خارجی حیثیت نظر آئے کہ یہ حق کسی ایسے رسالہ میں زیادہ التفات کے قابل نہ معلوم ہو جس کا موضوع علم الافلاک ہو مگر یہی اس دیرینہ تجربہ کا حاصل ہے جو انفرادی آزادی اور جمہوری نظم کی باہم تطبیق کے متعلق کیا جا چکا ہے۔ معاشرتی حقوق اسی وقت موثر ہو سکتے ہیں جب ان کے ساتھ ان کے اجراء اور بوقت ضرورت ان کی تلافی و علاج کا طریقہ بھی بیان کر دیا جائے، علاوہ برابری تمام متعلق اشخاص کی نیک نیتی کے باوجود معاشرتی حقوق میں تعارض کا واقع ہونا اس لئے لازمی ہے کہ نئی نئی صورتیں پیدا ہوتی رہتی ہیں۔ اگر نئی صورتوں میں ہر فرد کے حقوق کی تحدید کا کوئی انتظام نہ ہوا تو ہر فرد نیک نیتی کے ساتھ خود رائی سے کام لے کے قدیم اصول یعنی ذاتی طاقت کے استعمال کی بنیاد پر اپنے حقوق کا باصرہ اظہار کریگا، پول جدید نظم نو عالم وجود میں نہ آئیگا اور قدیم نظم خطرہ میں ہوگا، بلکہ اس کا شیرازہ برہم ہو جائیگا اس بناء پر عدالتوں کے حق استعمال کا فائدہ نسبتاً محدود درجہ تک تو ان وید و دانستہ حق تلفی کی مخصوص صورتوں میں نظر آتا ہے جو فیصلہ طلب ہوتی ہیں لیکن اس سے زیادہ اہم یہ امر ہے کہ جن صورتوں میں ان کے نئے ہونے کی وجہ سے حقوق میں ابہام پیدا ہوتا ہے ان کے مصالحانہ تصفیہ کے انتظام سے لوگوں کو اپنے افعال کے صحیح دائرہ وسعت اور حدود کی تعلیم حاصل ہوتی ہے۔

برائیاں اور ان دوسروں کے حقوق میں دست اندازی مثلاً قتل، سرقت، آتش زنی، یا جعل سازی، ایسی میرست پر دال ہوتی ہے جو اپنے رجحان کے لحاظ سے نسیان طور پر معاشرت کی دشمن ہوتی ہے۔ اس قسم کی برائیاں اگرچہ افراد کے ساتھ کی جاتی ہیں لیکن

ان سے ایک ایسا میلان طبع معلوم ہوتا ہے جو سب کے لئے خطرناک ہوتا ہے، یہ برائیاں جرائم کہلاتی ہیں جرائم کے اسناد کا براہ راست تعلق تو صاحب اختیار حاکم سے ہوتا ہے لیکن اس میں اعانت سب کا فرض ہے۔ اسی لئے اخلاقی ثبوت سے انسان شرکت مجرمانہ کا ملزم ہوتا ہے جس طرح کہ اپنے نقصان کا تاوان لے کے بطور خود تصفیہ کرنے سے انسان مصالحت مجرمانہ کا مرتکب ہوتا ہے۔ ان جرائم کی پاداش علی العموم شخصی ہوتی ہے مثلاً قید یا سخت جرمانہ لیکن کبھی جو زیادتی کی جاتی ہے اس کی نوعیت جرم کی نہیں بلکہ 'ضرر' کی ہوتی ہے۔ اس طرح کی زیادتی سے ایک ایسا میلان طبع معلوم ہوتا ہے جو اجتماعی مصلح کے ساتھ عملی دشمنی رکھنے کے بجائے ان کی طرف سے بے اعتنائی یا پہلو ہتی کرتا ہے۔ ازالہ حیثیت عرفی اور مداخلت بیجا کا شمار اسی قسم کی زیادتی کی مثالوں میں ہے۔ ایسے موقع پر مشترکہ دولت، جمہوری سلطنت، مہم نہیں بلکہ خود ضرر رسیدہ شخص وادری کی سلسلہ جنائی کرتا ہے مگر اس کے یہ معنی نہیں کہ جماعت کو بحیثیت مجموعی اس معاملہ سے کوئی دلچسپی نہیں ہوتی بلکہ اس کے نزدیک بعض صورتوں میں لوگوں کی حمایت و عدم حمایت حقوق سے چشم پوشی اور ان کے نقصان کی تلافی سے زیادہ اہم اس امر کی حوصلہ افزائی ہوتی ہے کہ یہ خود ہی اپنے نفع و نقصان کی خبر گیری کریں اس کے علاوہ بعض ایسی نزاعیں ہیں جن سے کسی ایسے میلان طبع کا اظہار نہیں ہوتا جو مجرمانہ یا ضرر رسان ہو۔ اس قسم کی نزاعیں قانون کے صحیح مفہوم کے متعلق عدم یقین کا نتیجہ ہوتی ہیں جس کی وجہ سے مثلاً صریح یا ضمنی معاہدہ کی تشریح میں اختلاف پیدا ہوتا ہے، جب یہ صورت پیش آتی ہے تو جماعت کی مصلحت اس امر کی متقاضی ہوتی ہے کہ باہمی نزاع کے تصفیہ کے لئے کوئی انتظام کیا جائے جو دشمنی اور شخصی مکافات کو نہ پیدا ہونے دے اس کے ماسوا وہ ایسے نظام اور اصول قائم کر دے جن سے آئندہ اس قسم کی صورتوں میں عدم یقین اور اختلاف کی گنجائش کم ہو جائے

اسن اور اطمینان صرف علمانیہ لقصادم یا بد نظمی کے نہ ہونے کا نام نہیں ان دونوں کے لئے ایسے معینہ، سہل العلم اور عام طور پر مسلمہ اصول کی ضرورت جن سے ہر شخص کے جائزہ افعال کے دائرہ وحدہ کی تعیین ہوتی ہو۔ تشہیر، معیار، ضابطہ کارروائی، السدادی مذاہر، یہ چیزیں ان اصول کی جان ہیں۔ عام مصلحت اس وقت تک مبہم و مخفی رہتی ہے جب تک اس کی تحدید کوئی بے لوث و ناظر خار اجتماعی انتظام نہیں کرتا، جب یہ مرحلہ طے ہو جاتا ہے تو عام مصلحت کا اظہار افعال کے باضابطہ اور ضمانت شدہ طریقوں کی شکل میں ہوتا ہے۔ ارسطو کے پر معنی الفاظ میں انصاف کے انتظام سے اس کی تحدید بھی ہوتی ہے یعنی اس کا انکشاف بھی ہوتا ہے اور اس کی اشاعت بھی ہوتی ہے۔

ف معاشرتی حقوق کا نشو و نما

ابتدائی اور موجودہ انتظام قانون اور ابتدائی طرق انصاف میں جو انصاف تقابل پایا جاتا ہے اس کے سرسری خاکہ سے موجودہ انتظام قانون کے نقص و کمالات کی اہمیت واضح ہو سکتی ہے وحشی و ناشائستہ جماعت میں چونکہ بنیاد اتحاد یعنی رشتہ نسب مستحکم ہوتا ہے اس لئے اگر ایک رکن کوئی قصور کرتا ہے تو اس قصور کا بدلہ لینے کے لئے کسی دوسرے رکن پر حملہ کیا جاسکتا ہے ممکن ہے یہ دوسرا رکن اس قصور میں شریک نہ ہو لیکن اس کا جرم یہ ہے کہ اس کی رگوں میں بھی وہی خون دوڑ رہا ہے جو قصور دار کی رگوں میں ہے، تعزیری حملہ ضرر رسیدہ اور اسکے نسب رشتہ داروں کی طرف سے براہ راست و بلا امتیاز ہوتا ہے اور مروجہ دستور کے مطابق جوش غضب یا مخفی انتقام کی حالت میں ہوتا ہے۔ بہر حال بیان ہے کہ دو سلطنت باشندوں کے ذاتی جمعگروں میں دخل نہیں دیتی تھی ہر شخص اپنے حال اور اپنے گھر کی خود فکر لیتا تھا۔ ہر ہاتھ خود ہی اپنے سر کی حفاظت کرتا تھا۔

اگر کسی کو نقصان پہنچا یا جاتا تھا تو وہ مکافات، انتقام یا پھر تلافی کی کوشش کرتا تھا، کبھی ایک انتقام کا نتیجہ دوسرا انتقام ہوتا تھا اور یوں خونی نزاعوں کا سلسلہ جاری رہتا تھا بہر حال جو صورت معاملات تھی وہ مجازاً نہیں بلکہ حقیقتاً، شخصی جنگ، کی مصداق تھی؛

موجودہ تغیرات اس کی جگہ اب ایک ایسی صورت، معاملات نے لے لی ہے جس میں جمہور کا ایک یا اختیار قائم مقام اور ناظرہ اثر ثالث

(۱) افراد کے ساتھ زیادتی پر اس حیثیت سے توہر کرتا ہے کہ وہ مشترکہ دولت کے ساتھ زیادتی ہے (۲) مفروضہ زیادتی کرنے والے کو گرفتار کرتا ہے (۳) یقین جرم میں ایک موجود فی الخارج اور سب کے لئے یکساں معیار فیصلہ یعنی قانون سے کام لیتا ہے (۴) مفروضہ زیادتی کرنے والے پر ان قواعد کارروائی بشمول قواعد شہادت و ثبوت کے مطابق مقدمہ چلاتا ہے جن کی عام اشاعت ہو چکی ہے (۵) بصورت ثبوت زیادتی کرنے والے کی سزا دی اپنے ذمہ لیتا ہے۔ اس تغیر کی تاریخ اگرچہ اہم ہے مگر اس کے بیان کا یہ موقع نہیں ہمیں یہاں اس تعلق سے واسطہ ہے جو جمہوری اختیار، جمہوری قانون اور جمہوری سرگرمی میں اور افراد کی آزادی و ذمہ داری کے نشوونما میں پایا جاتا ہے۔ آئندہ متغیر و جزئیات کے بیان میں ہم اس امر کی طرف اشارہ کریں گے کہ افراد کی ذمہ داری و آزادی کے ارتقاء میں توارد پایا جاتا ہے؛

نیکی و بدی کی نیکی و بدی کے متعلق فیصلہ کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں (۱) ان میں اخلاقی اہمیت تسلیم کی جائے یعنی ان کی بنیاد و ابتدا کو اخلاقی یا ارادی قرار دیا جائے (۲) انھیں اشیاء کے

حقیقی خواص میں شمار کیا جائے گویا ان کو ایک ایسا جوہر مانا جائے جو تمام اشیاء میں موجود ہے یا ایک ایسی طاقت سمجھا جائے جو اشیاء میں رہتی ہے اور جس کی وجہ سے اشخاص و اشیاء مہربان و نامہربان مفید و مضر ہوتی ہیں۔ وحشی قبائل مثلاً سوت یا بیمارسی کا تصور فطری برائی کی حیثیت سے نہیں کر سکتے

بلکہ ان دونوں چیزوں کو دشمن کی بدخواہانہ جادوگری کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ اسی طرح جو برائی انسان کے افعال سے پیدا ہوتی ہے اسے یہ وحشی ایک ایسے مافوق الفطری میلان کی علامت قرار دیتے ہیں جو انسان میں مٹتی ہوئی ہے بعض لوگوں کی جس شخص یا جس چیز کو ہوا بھی لگ جاتی ہے اس پر آفت آجاتی ہے۔ ایسے لوگوں کے کاموں پر خدا کی پھٹکار ہوتی ہے لیکن اس طرح جو برائیاں پیدا ہوتی ہیں ان میں اور ان برائیوں میں فرق نہیں کیا جاتا جو قصہ اور سیرت کا نتیجہ ہوتی ہیں ایسے موقع پر اچھائی یا بُرائی کے متعلق اخلاقی نقطہ نظر تو شاید ہی موجود ہوتا ہو البتہ طبعی نقطہ نظر کا غلبہ ہوتا ہے جو سحری نقطہ نظر سے ملتا جلتا ہوتا ہے۔ یوں بُرائی کے متعلق یہ رائے قائم کی جاتی ہے کہ وہ ایک ایسا متعدی مادہ ہے جو ایک نسل سے دوسری یا ایک فرد یا طبقہ سے دوسرے فرد یا طبقہ کی طرف منتقل ہوتا رہتا ہے، وہ ایک ایسی طبعی شے ہے جس سے اگر نجات حاصل ہو سکتی ہے تو ایسے ذرائع سے جو خود بھی جسمانی ہیں۔ فطری مصائب، وبائی امراض، شکستیں، زلزلے وغیرہ کی حیثیت تو گویا اخلاقی قرار دی جاتی ہے اور اخلاقی برائیوں کو نصف سے ذرا طبعی تسلیم کیا جاتا ہے۔ معاصی متعدی امراض سمجھے جاتے ہیں اور فطری امراض انسان یا خدا کی بدخواہانہ مداخلت کا نتیجہ خیال کئے جاتے ہیں اخلاق میں مادیت اور فطرت میں اخلاقی یا بد اخلاقی کا رنگ پیدا کیا جاتا ہے تو ان تصورات کی بدولت افراد کی شخصی ازادتی و ذمہ داری میں جو کچھ واقع ہوتی ہے اس کی طرف اشارہ کرنے کی شاید ہی ضرورت ہو انسان اپنے خیالات و اعمال کے لحاظ سے ہر طرف سے ایسی پراسرار طاقتوں میں گھیر جاتا ہے جن کے طرق عمل کے متعلق پیش بینی سے کام نہیں لیا جاسکتا یہ بیان اس وقت بھی صحیح ہوتا ہے جب انسانی کی بہتر سے بہتر حالت ہوتی ہے لیکن جب انسانی طاقت کا رخ بدی کے ان قابل ضبط سرچشموں کی طرف پھیر کر جو اس کے میلان طبع میں موجود ہوتے ہیں ساحرانہ اعمال کے طرف کر دیا جاتا ہے تو اس وقت جس قدر موثر ازادتی کا حاصل ہونا ممکن

ہوتا ہے اس کی مقدار بہت ہی کم ہوتی ہے یہ ذمہ داری کی اسی غلط
تعمین کا نتیجہ ہے کہ انسان ایسے افعال کا جواب وہ قرار دیا جاتا ہے جو اس
سے سرزد نہیں ہوتے، کیونکہ اس میں برائی کی طرف ساحرانہ میلان کا
وجود فرض کیا جاتا ہے۔ فقط، رہا، جنگ میں شکست کا علاج تو جان و
مال کی قربانی یا مذہبی رسوم کے ذریعہ سنجیدہ کیا جاتا ہے لیکن ان قابل علاج
اسباب نقصان کی طرف توجہ بھی نہیں کی جاتی جو انسانی جہالت و غفلت کی
شکل میں ظاہر ہوتے ہیں تو

۲۔ نیت و اتفاق | ایسی صورت میں اتفاقی اور ارادی نیکی یا بدی میں شاید ہی
فرق کیا جاسکتا ہو۔ اپنی تاریخ کے نسبتاً آخری زمانہ تک
جماعت کا اس مفروضہ پر عمل تھا کہ جب ایک مضرت رساں نتیجہ نکلا ہے
تو اس نتیجہ کے نکلنے کے یہ معنی ہیں کہ جن لوگوں کو اس سے کسی قسم کا تعلق
ہے ان میں بدی کی طرف میلان موجود ہے، آزادی کی تجدید کے ساتھ
ذمہ داری کی تجدید بھی پائی جاتی تھی جو تجدید آزادی کا منہی تھی۔ اگر کوئی مضرت
نتیجہ نہیں نکلتا تھا تو یہ خیال کیا جاتا تھا کہ مضرت رساں نیت بھی موجود
نہیں، نقصان اگر جانور بلکہ بے جان چیزوں سے بھی پہنچتا تھا تو وہ بھی
نا پسندیدگی اور سزا کی زد میں آ جاتی تھیں۔ اثنیہ میں عہد تمدن تک اس
دستور کی یادگار باقی رہی۔ اگر کسی شخص پر درخت گر پڑتا اور وہ مر جاتا تو
اس درخت پر مقدمہ چلایا جاتا اور فیصلہ نمر کے بعد خدد د شہر کے باہر پھینک
دیا جاتا بالفاظ دیگر اسے جلا وطن کر دیا جاتا۔ مضرت رساں شے کا مالک تو
بہر حال ذمہ دار قرار پاتا تھا جانوروں کے مجرم قرار پانے کی ویسٹ مارک
نے ایک مثال نقل کی ہے جو ۱۵۵۰ء کی ہے ایک سورنی اور اس کے
چھ بچوں پر یہ الزام قائم کیا گیا تھا کہ انھوں نے ملکہ ایک بچہ کو مارا اور
مارنے اس کا ایک حصہ کھا گئے۔ ملزموں پر مقدمہ چلایا گیا سورنی تو مجرم
قرار پائی اور اس کے لئے سزائے موت سنجیدہ کی گئی لیکن بچے اس لئے
چھوڑ دئے گئے کہ وہ کم سن تھے اور ان کے سامنے ان کی مال کی بری مثال

موجود تھی جس زمانہ میں لکڑی، پتھر، جانور برے نتائج کے ذمہ دار قرار دئے جاتے ہوں اس میں انسانی افعال کے متعلق نیت، اتفاق یا آفت کے فرق کرنے کی کب گنجائش ہوگی۔ قرون متوسطہ کا تو یہ اصول تھا کہ وہ انسان کے قصد، اس کے خیال، کا علم ابلیس کو بھی نہیں ہوتا، یقینی طور پر صرف اتنا معلوم ہوتا ہے کہ نقصان ہوا اب جو اس نقصان کا سبب بنا ہوا اسے خمیازہ بھگتنا چاہئے اگر یہ نہ ہوا تو گو یا نہ علانیہ کوئی نقصان ہوا اور نہ کسی پر الزام ہے لیکن نقصان تو ہوا ہے اس لئے جس کا تعلق ہو خواہ دور کا ہوا سے اپنے اس تعلق کی بنا پر مجرم قرار پانا چاہئے۔ یہاں جو ہوا سو ہوا سے کام نہیں چل سکتا۔ سترصویں صدی میں انگریزی قانون کی جو حالت تھی اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ انسان کیسے دور کے تعلق سے بھی ذمہ دار قرار پا جاتا تھا آپ اپنے کام کے لئے چار بے تھے کہ میں آپ کے کہنے سے آپ کے ساتھ ہو لیا راستہ میں میرے دشمن مجھ پر ٹوٹ پڑے اور مار ڈالا۔ اب میرا خول بہا آپ کے ذمہ ہے جنگلی جانوروں کی غنائش یا پاگل کا دھسپ تماشہ تھا آپ مجھے دکھانے لے گئے۔ ان جانوروں یا پاگل آدمی نے مجھے مار ڈالا۔ میرا خول بہا آپ کو دینا پڑیگا۔ آپ نے اپنی تلوار لٹکا دی تھی ایک شخص سے وہ گر پڑی میرے لگی اور میں زخمی ہو گیا۔ اس کا تاوان دلوانے۔ افعال کے مرکزی جز کی حیثیت سے نیت کے تصور کا وضاحت کے ساتھ ظہور رفتہ رفتہ ہوا ہے اور اسی کی بدولت آزادی یا آزادانہ افعال کا تصور عالم وجود میں آیا ہے۔ یہ امر تو ظاہر ہے کہ ذمہ داری کی تحدید بھی اتنی ہی زیادہ ہوگی جتنی زیادہ آزادی کی تحدید ہوگی۔ اگر انسان ان چیزوں کا ذمہ دار ہے جن کے متعلق وہ خواہش و پیش بینی سے نہ کام لیتا ہے اور نہ لے سکتا ہے تو وہ کیوں اپنے آپ کو افعال کے نتائج کے متعلق دورانہشی سے کام لینے اور اس دورانہشی کے لحاظ سے اپنی سجاوید کے مرتب کرنے کا ذمہ دار سمجھے۔ یہ پہلو اس وقت وضاحت کے ساتھ نظر آتا ہے جب ہم اپنے مذکورہ بالا بیان کو الٹ کے دیکھتے ہیں اگر بُرائی کی بالارادہ کوشش سے مضرت رسالہ نتیجہ پیدا نہیں ہوتا تو کوشش

کریں والا مورد الزام بھی نہیں ہوتا بلکہ وہ صاف بیچ جاتا ہے۔ کیونکہ » ارتکاب جرم کی کوشش جرم میں شامل نہیں ہوتی «

۳۔ سیرت و شخصی اخلاقی فیصلہ تو ایک طرف، قانون کے نقطہ نظر سے بھی فاعل کی نیت کے متعلق رائے قائم کرتے وقت ہم اس حالات

سیرت کو پیش نظر رکھتے ہیں جو اس کے طرز عمل سے ظاہر ہوتی ہے۔ کسی خاص فعل کی اخلاقی حیثیت کے متعلق فیصلہ میں ہم اپنے نقطہ نظر کو وسیع کر کے ان نتائج کو بھی ملحوظ رکھتے ہیں جن کے ظہور کی فاعل عادیۃً کوشش کیا کرتا ہے، اگر کوئی کام اس کی معتاد روش کے خلاف ہوتا ہے تو ہم اسے کم الزام دیتے ہیں۔ اگر اس کی سیرت اس طرح کے افعال کے لئے وقف ہوتی ہے تو ہم اسے زیادہ الزام دیتے ہیں۔ مختصر یہ کہ ہم فاعل کے مستقل رویہ اور میلان طبع کو پیش نظر رکھتے ہیں۔ اس کے علاوہ افعال کے نتائج و حالات کو زیادہ غور سے دیکھتے ہیں۔ اپنی جان و مال، یا دوسروں کی حفاظت مخفف حالات میں داخل ہے۔ اشتغال کی مقدار اور فوری مہجانی خوف یا غصہ کی موجودگی پر اس نظر سے غور کرتے ہیں کہ یہ دونوں دیرینہ اور متعین طور پر قائم شدہ خیال سے متاثر چیزیں ہیں۔ یہ سوال پیش نظر رکھتے ہیں کہ آیا یہ جرم پہلی دفعہ ہوا یا اس سے پہلے بھی ہو چکا ہے، یہ شخص نیک چلن ہے یا بد چلن ہے۔ اگرچہ اس امر پر بھی غور کرتے ہیں کہ وراثت، ابتدائی ماحول ابتدائی تعلیم اور مواقع کا اثر کہاں تک شامل ہے؟

ہم اب بھی جمہوری و شخصی اخلاق، ذاتی فیصلہ اور قانونی کارروائی و سزا کے نقطہ نظر سے اس بارے میں بہت پیچھے ہیں۔ حال ہی میں ہم نے نوعم قصور واروں کے ساتھ مخصوص طریقہ اختیار کرنا شروع کیا ہے، لیکن ان کے مناسب حال طریقوں کی توسیع کو سخت مخالفت اور اس سے زیادہ سخت جمود و بے اعتنائی سے دوچار ہونا پڑ رہا ہے بہت سے اچھے لوگوں کا یہ خیال ہے کہ اگر جرم کی حیثیت متعین کرتے وقت ابتدائی تربیت اور موقع کا لحاظ کیا گیا تو اس سے ذمہ داری کا معیار پست ہو جائیگا جس طرح کسی

زمانہ میں یہ سمجھا جاتا تھا کہ جو مسزیت رساں نتائج ظاہر ہو چکے ہیں انکی ذمہ داری کے عائد کرنے میں اگر عدم نیت کے عذر کو قابل سماعت قرار دیا گیا تو اس سے ذمہ داری کا دائرہ تنگ ہو جائیگا۔ اس لئے کسی کو بھی قانون کے پنبے سے بچکے نکل جانے دینا، احتیاط، کے خلاف ہے۔ لیکن اس سلسلہ میں جو سخت دشواریاں پیش آتی ہے اس کا تعلق عقلی و عملی پہلو سے ہے۔ ایک وقت وہ تھا جب نیت کے موجود یا غیر موجود ہونے کا فیصلہ کرنا غیر ممکن معلوم ہوتا تھا۔ کیونکہ اس کا علم خدا ہی کو تھا لیکن اب ہم نے فوری نیت کے دریافت کرنے کے لئے ایسے طریقے ایجاد کر لئے ہیں جو اصولاً صحیح ہیں کو بلحاظ عمل ان میں نقص موجود ہیں۔ باسیطرط علم الانسان، علم النفس، علم الاعداء کی ترقی سے ایک وقت وہ آئیگا جب نیت و سیرت پر وراثت، ابتدائی ماحول اور تربیت کے اثر کو ملحوظ رکھا ممکن ہو گا۔ ابوقت ہم نیت کے متعلق اپنے فیصلہ کے موجودہ طریقوں کو اسی طرح و حشیانہ سمجھیں گے جس طرح کہ آجکل ہم گزشتہ زمانہ کی اتفاق و اشتغال کی طرف سے بے اعتنائی کو وحشیانہ قرار دیتے ہیں۔ سب سے زیادہ یہ کہ ہمیں اس وقت یہ معلوم ہو گا کہ حالات و سیرت کی تہ میں جو اسباب مضمحل ہوتے ہیں انکی تہیز میں جس قدر اضافہ ہو گا اسی قدر ذمہ داری کی بندشیں ڈھیلی نہیں بلکہ اور سخت ہونگی۔

۴۴ دماغی ناقابلیت | ارادی افعال کے فیصلہ کن عنصر کی حیثیت سے سیرت اور بے خیالی کے روز افزوں اعتراف کے ساتھ ساتھ ہم نے اب عمر حقیقی اور جنوں وغیرہ کو سوئزات فیصلہ کی حیثیت سے پیش نظر

رکھنا شروع کر دیا ہے۔ لیکن اس کے نشوونما کی رفتار بھی ست رہی۔ اگر ہم اسی مسئلہ جنوں کو لیں، تو ہمیں یہ معلوم ہو کہ ۱۶۴۳ء میں مجنونانہ افعال کے مسزیت رسا نتائج کی ذمہ داری سے سبکدوش رہنے کے لئے اس امر کی ضرورت تھی کہ قابل فہم و حافظہ سے بالکل محروم ہو اور اپنے افعال کو اس سے زیادہ نہ سمجھ سکتا ہو جتنا شیرخوار بچے، بہائم یا جنگلی جانور سمجھتے ہیں، انیسویں صدی کے آغاز میں اس درجہ ہرزہ سرآمنوں ہونے کی ضرورت نہ تھی بلکہ اصولاً نیک و بد میں تفریق کی عدم قابلیت کافی تھی۔ ۱۸۴۳ء میں ایک مشہور قانون کی بدولت انگریزی قانون

میں یہ تسلیم ہوئی کہ اصولاً نیک و بد میں تفریق کی جگہ پیش نظر معاملہ میں نیک و بد کی تفریق کو ملی، لیکن اس بارے میں مزید پیش قدمی علمی ترقی کے ہر کام رہیگی جس کی مدد سے کسی فعل کے انجام دیتے وقت فاعل کی مخصوص دماغی حالت کا اندازہ ہو سکیگا اور یوں موجودہ نظام کے ایسے نقائص کی اصلاح ہو سکیگی جن کے باعث ایک طرف تو وہاں عذر جنون کے پیش کرنے کا موقع ملتا ہے جہاں جنون کا وجود نہیں ہوتا اور دوسری طرف ایسے لوگوں کو سزا ملتی ہے جو غیر ذمہ دار ہوتے ہیں عام فیصلہ اب بھی اس خیال کی طرف مائل ہے کہ نتائج کی بنیاد پر دافع اور متعین ارادہ کا انتساب فاعل کی طرف ہونا چاہیے اور دماغی براگنڈگی و حیرانی کے حالات کو نظر انداز کر دینا چاہیے کیونکہ یہی مقتضائے احتیاط ہے۔

لے خیالی کی اگر دماغی عدم صحت کی حالت میں انسان اپنے افعالی کی ذمہ داری سے سبکدوش ہو جاتا ہے تو دماغی صحت کی حالت میں ان نتائج کا ذمہ دار قرار پاتا ہے جن کا اسے

خیال تک نہیں ہوتا اسکے علاوہ اگر وہ کسی کام کے انجام دینے کا خیال نہیں کرتا تو اس خیال نہ کرنے کا بھی وہ ذمہ دار ہوتا ہے۔ ان دونوں صورتوں میں سے پہلی صورت کا تعلق بے خیالی یا بے توجہی سے ہے، مثلاً جب راج عمارت کے اوپر سے ملبا سڑک پر پھینکتا ہے جس سے کسی کے چوٹ لگتی ہے تو اس صورت میں چوٹ کی دیدہ و دانستہ کوشش تو کجا اس کا خیال بھی اسے نہیں ہوتا۔ دوسری صورت کا تعلق فرد گذاشت سے ہے جیسے فرض کیجئے مہندس کو اشارہ دیا گیا لیکن اس نے نہیں دیکھا ایسے موقع پر خواہ کوئی نقصان نہ پہنچے جب بھی فاعل اخلاقی حیثیت سے قابل الزام ہوتا ہے علیہذا بچے اپنے افعال کے نتائج کا نہ خیال کرنے کی وجہ سے مورد الزام قرار پاتے ہیں اگر وہ کسی خاص کو ایک خاص وقت پر انجام دینے کا خیال نہیں کرتے مثلاً جس وقت ان سے گھر آنے کو کہا جاتا ہے اس وقت وہ نہیں آتے تو انہیں سزا کی جاتی ہے۔ ان صورتوں کا تعلق صرف دوسروں کے فیصلہ سے نہیں۔ انسان میں جس قدر ضمیر کی

پابندی زیادہ ہوگی اسی قدر ایسے مواقع پیش آئینگے جب اسے اپنے آپ کو اس لئے سختی ملاست قرار دینا پڑیگا کہ بعض نتائج اسکے خیال غور و خوض یا پیش بینی سے کام نہ لینے کی وجہ سے پیدا ہونگے، مگر اس کے لئے شرط یہ ہے کہ صورت حال ایسی ہو جس میں اس امر کے باور کرنے کے وجہ موجود ہوں کہ اگر اس کی سیرت کی نوعیت مختلف ہوئی تو وہ ان موجب الزام نتائج کا پیش از وقوع اندازہ کر لیتا۔ چونکہ وہ کسی دوسری شے کے خیال میں غرق ہوگا اس لئے وہ ان نتائج کا خیال نہ رکھ سکیگا لیکن یہ دوسری شے خواہ بجائے خود اچھی ہو لیکن اس موقع پر وہ نازیبا سیرت کی علامت ہوگی یہی واقعہ کہ وہ اپنے آپ کو کسی شے کے خیال میں اس طرح مستغرق ہو جائے دیگا کہ اسے اپنے وعدہ کے ایفا یا اپنے ضرورت مند دوست کی امداد کا خیال نہ آنے پائیگا اس امر کا ثبوت ہوگا کہ اس کی سیرت میں خود غرضی یعنی بے پروائی پائی جاتی ہے۔

بظاہر تو یہ امر پیچیدہ اور بعید از قیاس معلوم ہوتا ہے کہ انسان چونکہ اپنے افعال میں غیر ذمہ دار ہوتا ہے اس لئے دوسرے اس کو ذمہ دار قرار دیتے ہیں تاکہ اس میں ذمہ داری پیدا ہو۔ وہ خود اپنے آپ کو اس لئے الزام دیتا ہے کہ اسے یہ محسوس ہوتا ہے کہ میں ذاتی یا مخصوص نفع کو اس حد تک ترجیح دیتا ہوں کہ دوسروں کے نفع کی طرف سے غافل ہو جاتا ہوں (اگر اس واقعہ پر افسوس نمائشی نہیں بلکہ اصلی ہوتا ہے تو) اس کا یہ اثر ہوتا ہے کہ انسان میں آئندہ نسبتاً زیادہ خیال رکھنے کی عادت کو نشوونما ہوتا ہے، جب ناواقفیت کا باعث سیرت کا نقص ہوتا ہے تو خود اپنی یا دوسروں کی نظر میں ناواقفیت برے نتائج کے عذر کی حیثیت سے بہت کم لائق قبول ہوتی ہے۔ انسان کا اخلاقی فرض یہ ہے کہ اسے اپنے افعال کے نتائج کا علم ہو لہذا اس صورت میں اس کی اخلاقی سیرت کا دار مدار اس پر نہیں کہ اس کے پیش نظر چند صورتیں ہوتی ہیں جن میں سے وہ بدترین کا انتخاب کرتا ہے، بلکہ شکل یہ ہے کہ اس کے پیش نظر صرف ایک ہی صورت ہوتی ہے

جس کا اس نے سوچ سمجھ کر انتخاب نہیں کیا۔ اس کی آزادی کا راز اس ملکیت میں مضمر ہوتا ہے جس کی بدولت وہ اپنے طرز عمل میں تغیر کر سکتا ہے اور جو اسے اس لئے حاصل ہوتی ہے کہ اس کی ناواقفیت کا ازالہ دوسروں کی باز پرس یا اس احساس ذمہ داری سے ہوتا ہے جو خود اس میں بعد کو غور و خوض کرنے کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے۔ اس بنا پر ذمہ داری یا آزادی کے ہر نظریہ کے لحاظ سے ان افعال کی حیثیت پیچیدگی سے خالی نہیں جو یا تو بے توجہی کا نتیجہ ہوتے ہیں یا غفلت کے باعث سرانجام نہیں پاتے۔ ایسی صورت میں یا خود اپنے آپ اور دوسروں کو الزام دینا بالکل غلط ہے کیونکہ آزادی وارادہ کا عنصر مفقود ہوتا ہے یا مختلف صورتوں کا غور و خوض کے ساتھ موازنہ اور کسی ایک صورت کی دانستہ ترجیح ان دونوں باتوں کی عدم موجودگی ذمہ داری کے عائد کرنے کے لئے کافی ہے (بالفاظ دیگر ایسے مواقع پر عدم غور و خوض کی ذمہ داری عائد ہوتی ہے م۔) اگر فاعل ناواقف ہوتا ہے تو اس کی ناواقفیت کی وجہ سے فطرت اس کے افعال میں نتائج کے پیدا کرنے سے باز نہیں آتی کسی پچھائی کے فعل سے جو برے نتائج ظاہر ہوتے ہیں وہ حقیقت میں فاعل کو یہ بات یاد دلاتے رہتے ہیں کہ آئندہ اسے توجہ سے کام لینا چاہئے اسی طرح نسیان، بے پروائی، فروگزاشت پر اپنی یاد دوسروں کی سرزنش سے پابندی ضمیر کے ساتھ پیش بینی اور غور و خوض کے ساتھ انتخاب کی عادت پیدا ہوتی ہے زمانہ حال کی صنعتی سرگرمیوں کی اضافہ شدہ پیچیدگی و خطرناکی برقی طاقت، قومی الاثر آتش گیر مادوں، ریل اور ٹریم گاڑیوں اور بڑی بڑی کلوں کے خطرات کی بدولت بڑی حد تک یہ امر تسلیم کیا جانے لگا ہے کہ فروگزاشت بھی مجرمانہ ہو سکتی ہے، علیٰ ہذا یونانی ارباب فکر کا یہ عقیدہ کہ اگر حصول علم ممکن ہے تو ایسی صورت میں بے خیال لاعلمی بدتریں بڑھتی ہے اب پھر لوگوں میں پیدا ہو رہا ہے، سفر، نقل و وطن، ساخت اشیا کے مجموعی طریقہ اور شہروں میں رہنے والوں کے ازدحام کی وجہ سے لوگوں کی باہمی احتیاج میں جو ترقی ہوتی ہے اس کے سبب سے ان نقصانات کا رقبہ وسیع

ہو گیا ہے جو بے پروائی کے افعال سے پیدا ہوتے ہیں اور اس یقین میں تقویت پیدا ہو گئی ہے کہ کافی باجیالی اسی وقت پیدا ہوتی ہے جب دوسروں سے ہمدردانہ دلچسپی ہو جو دہوتی ہے۔

(۵) حقیقت و حقوق کے اثبات و تلافی سے طریقہ کار کی جن صورت کا تعارض اصطلاحی صورتوں کا تعلق تھا ان کی اہمیت عرصہ تک ان حقیقی مقاصد سے زیادہ سمجھی جاتی رہی جن کی بنیاد یہ اصطلاحی صورتیں حق بجانب قرار پاسکتی تھیں۔ اگر ان پیچیدہ اصول کی دقیق ترین تفصیلات سے بال بھر تجاویز ہوتا تھا جن کا سرچشمہ زیادہ تر سحر اور مذہبی رسوم تھیں، تو تلافی حق کی کوشش بے سود ثابت ہوتی تھی۔ الفاظ کی اہمیت میں تقدس کا رنگ اس قدر موجود تھا کہ کسی فعل یا فقرہ میں خفیف سے تیز کو توڑ مڑ کر معاہدہ کی ذمہ داری سے بچ جانا ممکن تھا۔ شروع شروع میں تو ان نیم مذہبی رسوم کی ایسی شدید پابندی اس حیثیت سے مفید تھی کہ اس سے لاابالائہ اور خود سرانہ افعال کا انسداد اور ایک معینہ معیار کی قدر و قیمت کا احساس پیدا ہوتا تھا مگر یہ سختی اپنا کام کر چکنے کے بعد بھی عرصہ تک اسی طرح قائم رہی جس طرح ابتدائی اعضاء اب تک حیوانات میں موجود ہیں اور گو بعد کو قانون کے طریقہ کار سے خارج ہو گئی لیکن کردار کے متعلق فیصلہ میں اب بھی باقی ہے۔

انفرادیت پسندانہ عدالتی کارروائی کے طریقہ کی ابتدا اس لئے ہوتی تھی کہ مقدمہ بازئی کے جب چند آدمیوں میں اختلاف ہو تو ایک ایسا ناظر ہمارے پس ماندہ آثار حکم موجود ہو جو ان کے مابہ النزاع امور کا فیصلہ کر سکے۔ اس کا یہ پسندیدہ نتیجہ تو نکلا کہ ارکان جماعت کی حیثیت سے اپنے حقوق و واجبات کو من و عن قائم رکھنے کے لئے لوگوں کو اپنے ذہن میں چیزوں کے صحیح تصور قائم کرنے کی طرف توجہ ہوئی مگر اس کا یہ ناپسندیدہ نتیجہ بھی نکلا کہ برسر نزاع افراد سے جمہور کی دلچسپی انصاف تک محدود ہو گئی جو ایک سلبی امر ہے، اب نزاعی امور کے فیصلہ میں نیزہ

قسم یا سخت جہانی آزمائش سے کام نہیں لیا جاتا، بلکہ اس ذہانت اور ان اصطلاحی وسائل سے کام لیا جاتا ہے جو فریقین مقدمہ اور ان کے وکلاء کو حاصل ہوتے ہیں اور ایسے موقع پر سلطنت کی حیثیت ایک فیاض و ناطقہ دار حکم کی ہوتی ہے۔ نادانقہ، غریب، اجنبی یا محض دیانت دار کو تقریباً خواہ مخواہ نقصان اٹھانا پڑتا ہے۔ بہر کیف انصاف کا اصطلاحی پہلو یعنی صحیح شکل کا خیال حد مناسب سے آگے بڑھ جاتا ہے قانونی دماغ رکھنے والا غالباً وہ شخص ہوتا ہے جس کے نزدیک اصطلاحی نظائر و قواعد قابل حصول خوبی یا قابل احتراز بدی سے زیادہ اہم ہوتے ہیں لیکن طرق تشہیر میں اضافہ و افکار کی تفسیر و تشریح کے علمی ذرائع اور ناطقہ دار و دانشمند عام پیشہ و رار باب تنقید کی بدولت ہم یہ امید رکھ سکتے ہیں کہ مقدمات میں عام نفع کی فوقیت یونانیو ما زیادہ تسلیم کی جائیگی اور عدالتیں عام انصاف کے آلہ عمل کی حیثیت سے تمام قانونی نزاعوں کے انتظام میں نسبتاً زیادہ سرگرم و معتد بہ حصہ لیں گی۔

قانونی و اخلاقی | لیکن حقوق اور ان کی تہا پر تلافی کی تعریف دائرہ سے زائد (۱) صرف انفرادی نہیں بلکہ عام شرائط کو بیان کر سکتی ہے (۲) جس حد تک اس میں تعریف کی حیثیت سختی کے ساتھ ملحوظ ہے اس حد تک کسی تفسیر یا جدیدہ امر کو قبل از وقوع بیان کرنے کے بجائے کہ منشتہ نظائر و رسوم کو قلمبند کر سکتی ہے، اس سے یہ تو معلوم ہو سکتا ہے کہ آئندہ کیا نہ ہو نا چاہئے، لیکن خاص خاص صورتوں کے علاوہ یہ نہیں معلوم ہو سکتا کہ آئندہ کیا ہو نا چاہئے۔ رہا وہ جذبہ یا میلان طبع جس میں آئندہ واجب العمل امور کو انجام پانا چاہئے تو اس کا علم زیر بحث تعریف سے اور بھی کم ہوتا ہے اس قسم کی تعریف جو شکل اختیار کرتی ہے اس سے یک گونہ اطلاق کی وہ کم سے کم مفہوم ہوتی ہے جس کی حد سے ان لوگوں کو تجاوز نہ کرنا چاہئے جو بدی کی طرف مائل ہوتے ہیں۔ تاہم اس کا ایک اخلاقی مقصد ہے اس سے لوگوں کو یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ انھیں کیا کرنا چاہئے اور جو کچھ کرنا چاہئے

کیونکر کرنا چاہیے۔ ہوں اس کی قوت اس کشمکش سے آزاد ہو جاتی ہے جو اس وقت پیدا ہوتی ہے جب صورت حال پیچیدہ مبہم اور غیر متیقن ہوتی ہے لیکن جب حقیقی مقاصد کے مقابلہ میں ظاہری مشکل کو زائد از ضرورت اہمیت دیا جاتی ہے تو اس سے بے موقع تاکید اور غلط نقطہ نظر کی طرف رہنمائی ہوتی ہے اس صورت میں قواعد مقصود بالذات ہو جاتے ہیں ان کا استعمال اس لئے نہیں ہوتا کہ نتائج کے متعلق بصیرت حاصل ہو بلکہ نتائج سے قطع نظر ان قواعد کی بنا پر افعال کو بجا قرار دیا جائے۔ جو شخص پابند ضمیر ہونا چاہتا ہے اسے یہ خیال پیدا ہو جاتا ہے کہ نیکی تکمیل مقاصد نہیں بلکہ پابندی قواعد کا نام ہے۔ متوسط درجہ کے آدمی یہ سمجھنے لگتے ہیں قانونی تعریف و تحدید کی متوسط سطح پر قائم رہنے سے اخلاق کی ضروریات پوری ہو جائیں گی۔ انانیت پسند و خود غرض یہ خیال کرتے ہیں کہ اگر انہوں نے کسی قانون کی خلاف ورزی نہ کی تو ان کے افعال بجا ہو گئے اور اس شرط کے پورا کرنے کے لئے قانونی سزا سے بچنے کی کوشش کرتے ہیں یوں جو عقل طرز عمل کی ترقی کے لئے منشاء قانون پر عمل کرنے میں صرف ہونا چاہئے تھی وہ صرف الفاظ قانون پر عمل درآمد کے لئے عیارانہ نڈایر کے سوچنے میں صرف ہوتی ہے، اس طرح سے پادخت، شہریوں کا شمار ان اجتماعیت سے معری طاقتوں میں ہونے لگتا ہے جن کا نام اجتماعی اصلاح کے تحت تریس موانع کی فہرست میں نظر آتا ہے۔ اخلاقی، قانونی اور عدالتی کے اس اتحاد کا ایک ایسا نتیجہ نکلتا ہے جو خود اس اتحاد کے لئے مضرت رساں ہوتا ہے یہ نتیجہ اس مکمل تفریق کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے جو قانونی اور اخلاقی میں رونما ہوتی ہے اس تفریق کی بنا پر قانونی کا تعلق صرف افعال سے رہ جاتا ہے اور سیرت یا محرک سے اس کو کوئی سروکار نہیں رہتا۔ اس کا قانونی سے زیادہ اخلاقی پیرا اثر پڑتا ہے چنانچہ اخلاقی کی حیثیت ایک خیالی و دہی یا پھر ماورائی دیوانی شے کی ہو جاتی ہے ہوں وہ اجتماعی و نظامانی حقائق نظر انداز ہونے لگتے ہیں جو اسی طرح عملی دنیا کا مادہ خیر ہیں جس طرح فطری اشیاء و قوائے جسمانی دنیا کا مادہ خیر ہیں اور بالآخر عام طور پر یہ خیال پیدا ہونے لگتا ہے کہ اخلاق کا تعلق ایسی معصوم صفتی یا

سے ہے جو افراد میں پائی جاتی ہے۔ اخلاقی فرائض میں جو سب سے اہم ہیں ان میں سے ایک فرض یہ ہے کہ قانونی نظم کو عام نفع کا نسبتاً زیادہ کافی مظہر بنانا چاہئے۔

مخصوص مسائل | یوں معاشرتی جماعت صرف اتنا ہی نہیں کرتی کہ اپنے ارکان کے ذمہ مخصوص فرائض عائد کرتی ہو بلکہ ان تمام لوگوں پر

جو اس کے فوائد سے بہرہ اندوز ہوتے ہیں یہ سب سے بڑا فرض عائد کرتی ہے کہ انھیں معاشرتی نظم کے طرق کار میں عقل و فہم کے ساتھ انصاف پسندی کے موجود رہنے کا خیال رکھنا چاہئے۔ جن عجیب و غریب اخلاقی مسائل سے لوگوں کو معاشرتی جماعت کے ارکان کی حیثیت سے دوچار ہونا پڑیگا وہ وقتاً فوقتاً بدلتے رہیں گے۔ اس وقت جو مسائل سب سے اہم ہیں ان میں

سے ہم مندرجہ ذیل مسائل ذکر کر سکتے ہیں۔
۱۔ اخلاق کا سلبی پہلو کبھی اتنا اہم نہیں ہو سکتا جتنا ایجابی پہلو ہو سکتا ہے کیونکہ مرض کے تشخیصی پہلو کی اہمیت اس عضو یا فی پہلو کے برابر نہیں ہو سکتی جس کی برہمی و

و بے نظمی کا نتیجہ مرض ہے لیکن اگر ہم اپنے طرق کار پر منصفانہ نظر ڈالنا چاہیں گے تو ہم اس امر کو نظر انداز نہ کر سکیں گے کہ ہمارے

طرق کار میں عہد وحشت کی بہت سی یادگاریں موجود ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ گزشتہ ایام کے یہ نسبت ہم نے قابل قدر ترقی کی ہے۔

یہ حالت تھی کہ انگلستان میں جب یہ تجویز پیش کی گئی کہ پانچ شلنگ کی چوری کی سزا سابق سزائے موت کے بدلہ کسی دور دراز نوآبادی میں جلا وطنی مقرر

کی جائے تو یہ تجویز مسترد ہو گئی، لیکن جس قدر ترقی ہم نے اس وقت تک کی ہے اس پر خود ستائی کی داد دینے میں ہم غالباً یہ بھول جائیں گے کہ اب بھی

کتنی ترقی کرنا باقی ہے۔ ہمارے یہاں مقدمات کی سماعت میں انسانی کی بجائے اصطلاحی پہلو (یعنی انسانیت کے بدلہ ضابطہ کی پابندی کا پہلو)۔

غالب ہوتا ہے۔ ایسے موقع پر یہ فرض کر لیا جاتا ہے کہ جرائم کی اس قدر تعداد

بہر حال قائم رہیگی۔ یا تو ادائے فرض کے خیال سے دوسری طرف پر ضرب لگنے کی کارروائی کر کے اس یا اس شخص کو اس یا اس حد تک مجرم قرار دینے کی کوشش کی جاتی ہے یا پھر اصطلاحی تدابیر و ذرائع سے کام لے کے ملزم کو رہا کر دیا جاتا ہے۔ امریکہ کی بہت سی ریاستوں میں چونکہ اب تک حکومت کی طرف سے لوگوں کے دلوں میں وہ بے اعتباری چلی آتی ہے جو جابرانہ شخصی یا اشخاصی عہد حکومت کی یادگار ہے اس لئے ملزم کی ہر طرح سے حمایت کی جاتی ہے اس خیال سے کہ ایسا نہ ہو حکومت لوگوں کی آزادی میں ناجائز دست اندازی کرنے لگے ملزم کو ثبوت جرم تک صرف بے قصور ہی نہیں سمجھا جاتا۔ جو واقعی سچا ہے۔ بلکہ اسے شہادت، التواء، مرافعہ کے قواعد کی شکل میں اصطلاحی فوائد پہنچائے جاتے ہیں۔ ان فوائد کے پس پشت ان انجمنوں کا ہاتھ ہوتا ہے جن کے منتظمین کے پیش نظر سیاسی مقاصد ہوتے ہیں اور جو ملزمین کی امداد کرتے ہیں۔

ایک طرف تو یہ حالت ہے دوسری طرف اب تک یہ امر عام طور پر نہیں تسلیم کیا گیا ہے کہ بدکار کے بہت حالات کی درخواست ان کا تعلق وراثت سے ہو یا ماحول سے (علمی اصول پر بے لوث تحقیقات یعنی ایسی تحقیقات ہو سکتی ہے جو صادر شدہ برے فعل کا تعلق فاعل کی سیرت سے قائم کرتی ہو اور جو صرف اس امر پر قانع نہ ہو کہ اس فعل کا تعلق جرائم کے ان اصطلاحی مدارج میں سے کسی ایک کے ساتھ قائم کر دے جن کا ذکر مخصوص سپہرٹوں یا حالات سے قطع نظر کر کے محض اصولی طور پر آئین نامہ میں کیا گیا ہے یوں ایک حیثیت سے تو بدکاروں کو انصاف کے پنجہ سے بچ نکلنے کا بہت زیادہ موقع ملتا ہے، لیکن دوسری حیثیت سے ان کو اخلاقی انصاف نہیں بلکہ اصطلاحی انصاف کی توقع ہو سکتی ہے، دوسرے نقطوں میں یوں کہنا چاہئے کہ ان کے ساتھ جو انصاف کیا جاتا ہے اس میں ان کی انسانی حیثیت محفوظ نہیں ہوتی۔ ان نقائص کی اصلاح کے جو مختلف طریقے تجویز کئے گئے ہیں ان پر یہاں بحث کرنا ممکن نہیں۔ لیکن ظاہر ہے کہ ان خرابیوں پر سنجیدگی سے غور کرنا اور ان کے رفع کرنے کے لئے سرگرم دیکھپی سے کام لینا یہ جماعت

کے صاحب فکر ارکان کا کام ہے۔ ہم کو سب سے زیادہ دو چیزوں کی ضرورت ہے (۱) فیصلہ کے ان جدید طریقوں کے امکانات کو تسلیم کرنا جو عضویات نفسیات اور اجتماعیات کی بدولت پیدا ہو گئے ہیں (جب) اس خیال کو دل سے نکال دینا جو عہد جاگیر داری کی یادگار ہے اور جس کی رو سے انسان کی گویا بلحاظ سرشت دو قسمیں قرار دی جاتی ہیں ایک جرائم پیشہ دوسری نیک اطوار۔ ہم کو ان طریقوں پر غور کرنا چاہئے جن سے ماحول و تعلیم، افلاس و تن آسانی، خارجی ایجاد و تحریک کے مواقع و اثرات کی بدولت مختلف انسانوں میں باہم فرق پیدا ہوتا ہے اور اس امر کو تسلیم کرنا چاہئے کہ اصولاً ایک ہی انسانی فطرت ہر سیرت کی تہ میں موجود ہوتی ہے، کم سن ملزمین کے مقدمات کی سماعت کے لئے جدا گانہ عدالتوں کے قیام اور مشتبہ چال چلن والوں کی حراست یا آزمائشی طور پر رہائی کے زمانہ میں نگرانی کے لئے عہدہ داروں کے تقرر سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس بارے میں جو کچھ ہو سکتا ہے اس کی ابتدا ہو گئی ہے مگر ابھی صرف ابتدا ہے۔ اب بھی اکثر توفیق داری کے مقدمات کی سماعت بہت ہی برسی طرح محض صائب کے کارروائی کے لئے ہوتی ہے، البتہ اگر مقدمہ کی نوعیت ایسی ہو جس سے لوگوں میں سنسنی پیدا ہوئی ہو تو ایسی صورت میں سرکار کے ہوشیار وکیل اور ملزم کے چالاک وکیل میں طبع آزمائی کا معرکہ برپا ہوتا ہے اور اس جنگ کا تماشہ جمہور کو اخبار کے ذریعہ سے نظر آتا ہے تو

(۲) سزا کی اصلاح | ایمر سن کا یہ قول اب بھی کس قدر صحیح ہے کہ ”ہماری بے اعتباری بہت ہی پرخرج ہے۔ عدالتوں اور قید خانوں پر جس قدر رقم صرف ہوتی ہے وہ بہت ہی بے موقع صرف ہوتی ہے ہم انسان کو اپنی بے اعتباری سے چوری کہ نا ثقب لگانا آگ لگانا سکھاتے ہیں اور اپنی عدالتوں اور قید خانوں کے ذریعہ سے اس کی ان عادتوں کو قائم رکھتے ہیں“ یہ صحیح ہے کہ اب اصلاح خانے قائم ہو گئے ہیں جن کا مقصد تہذیب نہیں بلکہ میلان طبع کی تغیر ہے، مگر اصلاح خانے کم اور قید خانے زیادہ ہیں

اگر یہ کہا جائے کہ بدکاری کی عادت مجرموں میں اس قدر راسخ ہو گئی ہے کہ اس کے لئے اصلاح خانے غیر مفید ہیں تو اس کا جواب دو طرح سے دیا جاسکتا ہے۔ اول تو ہم کو اس کا علم ہی نہیں کہ کچھ ہم نے اس امر کے دریافت کرنے کی باقاعدہ فہم و خرد کے ساتھ کوشش نہیں کی، دوسرے اگر ایسا ہے بھی تو اس سے زیادہ کوئی روش غیر منطقیانہ نہیں ہو سکتی کہ غیر اصلاح یافتہ مجرم کو چند مہینہ بعد اس لئے آزاد کر دیا جائے کہ وہ جماعت کو بچھراپنا شکار بنائے۔ اس کی اصلاح یا جماعت سے مستقل علیحدگی یہی دو صورتیں ایسی ہیں جو از روئے منطق صحیح ہو سکتی ہیں غیر معین سزائیں آزمائش کے طور پر رہائی، مختلف قسم کے مجرموں میں امتیاز، خام کار اور اتفاقاً پہلی دفعہ ارتکاب جرم کرنے والوں کی ان لوگوں سے علیحدگی جنہیں جرم کرتے ایک عرصہ گزر گیا ہے، مجرم عورتوں کے لئے نگرال عورتوں کا تقرر، تو بہ خاتون میں تعلیم اور صنعتی تربیت کا رواج، آزاد شدہ مجرموں کیلئے کسب معاش کا انتظام، ان تمام امور سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حالت رد و اصلاح ہے، تاہم یہ امور ابھی بالکل ابتدائی حالت میں ہیں۔ جماعت کے فہمیدہ ارکان کو ان اصلاحات کی ترقی اور جدید اصلاحات کی دریافت کے متعلق اپنی ذمہ داری کو تسلیم کرنا چاہیے۔

حسن انتظام کی اگر ششہ سو برس کے اندر جماعت نے اندر دنی پچھ گئی کی ترقی میں بڑی تیزی کے ساتھ ترقی کی ہے تجارتی تعمیراتی

بدولت شہروں میں انسانی آبادی کثرت سے جمع ہو رہی ہے۔ لوگوں نے اپنے اپنے وطن چھوڑ کے باہر جانا اور دوسروں سے ملنا جانا شروع کر دیا ہے جس کی وجہ سے مقامی روابط منقطع ہو رہے ہیں عالمی بازاروں اور مجموعی لیکن غیر شخصی پیداوار و تقسیم کو نشو و نما ہو رہا ہے یوں ایک طرف تو بہت سے نئے مسائل پیدا ہو گئے ہیں اور دوسری طرف بقائے نظم کے قدیم وسائل خصوصاً وہ جو مختصر اور مقررہ عادات رکھنے والے گروہوں کے مناسب حال تھے کمزور اور فاقہ پورہ ہیں۔ ان

اسباب سے انصاف کے ذرائع پر سخت بار پڑ رہا ہے۔ صنعتی حالات کی از سر نو ترتیب کے وقت جو مسائل پیدا ہوتے ہیں ان کے نشو و نما کی رفتار امریکہ میں اس لئے نہایتز ہو سکی کہ اس ملک کی وہ حالت تھی جس میں نئے کاموں کو شروع کر کے ان کے لئے راستہ ہموار کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ چونکہ یہاں آگے بڑھنا، نئی زمینوں کا لینا، غیر استعمال شدہ کانوں اور جنگلوں کا دریافت کرنا، نئے پیشوں کو نشو و نما دینا، آبادی میں اضافہ کا ہونا، اس کی ضرورتوں کا پیدا ہونا، ان امور کا موقع مختصا اس لئے افراد کی حوصلہ مند یوں میں تحریک پیدا ہوئی اور ان کی کوششیں بار آور ہوئیں۔ ایسی حالت میں ان جمہوری وسائل کی عام ضرورت پیدا نہیں ہوئی جن کا تعلق معاشی، نگرانی اور اشاعت سے ہے مگر اب یہ دو عملاً ختم ہو چکا ہے اب امریکہ کی ریاستوں اور شہروں کو جمہوری صحت، افلاس، بے کاری، آبادی کے ازدحام، آمد و رفت، بار برداری، خیراتی امداد، آوارہ گردی اور بد معاشی کے اسخنی مسائل سے سابقہ پڑ رہا ہے جن سے نسبتاً قدیم ممالک دوچار ہیں۔

اس کے علاوہ جب ہم ان مسائل کا مقابلہ کرنے کے لئے تیار ہوتے ہیں تو ہمارے ساتھ وہ روایات ہوتی ہیں جو، دفتری، انتظام اور جمہوری مداخلت کے منافی ہیں۔ جمہوری ضابطہ آزاد و خود مختار ملک کیلئے ناموزوں اور اس پر پورا نہ عہد، کی یادگار معلوم ہوتا ہے جس میں ارکان خاندان کا بند و بست جزو کل باپ کے ہاتھ میں ہوتا تھا واقعی ان عظیم الشان فوائد سے قطع نظر یا انکار کرنا تو حماقت میں داخل ہو گا جو اہل امریکہ کے انفرادیت پسندانہ اذعانات سے حاصل ہوئے ہیں یہ اسخنی اذعانات کا نتیجہ ہے کہ اہل امریکہ میں شخصی فیاضی کا جذبہ، قومی احسانات کی شکر گزاری کا عام احساس، شخصی پیشقدمی، خود اعتمادی اور ہمہ گیر انتظامی قابلیت ان تمام رضا کارانہ انتظامات سے دیکھی جن کی بدولت تعلیم یا کسی اور ذریعہ سے ہر شخص کی فرویت کو نشو و نما ہوتا ہے، ہر شخص کو یکساں موقع،

معقول تنجائش اور منصفانہ سلوک کا مطالبہ پیدا ہوا لیکن یہ امر یقینی ہے کہ اب تک اس منزل تک پہنچ گیا ہے جہاں انفرادی امکانات اور کامیابیوں کو اگر حقائق کی صورت میں قائم رکھنا ہے تو اس کے لئے جدید معاشرتی و سیاسی انتظامات کی ضرورت ہوگی۔ اگر انفرادیت عمومیت کے قالب میں ڈھلی ہوئی نہیں، اگر وہ ایسی انفرادیت نہیں جو ارکان جماعت میں سے ہر ایک رکن کے حقیقی فائدہ اور موثر نہ کہ برائے نام آزادی کو پیش نظر رکھتی ہے تو اس انفرادیت کے معنی بے انصافی، سختی اور وحشت کی طرف بازگشت ہو گئے خواہ اس کے چہرہ پر نائش و نمود اور عیش و عشرت کا کیسا ہی دلفریب نقاب پڑا ہوا ہو۔

اسی لئے جو فائدہ اس قدر وسیع و پیمیدہ ہیں کہ ان کی فکر شخصی یا رضا کارانہ پیشقدمی بخوبی نہیں لے سکتی ان کی ماہرانہ تحقیقات، معائنہ اور نگرانی کے لئے ایسے معاشرتی ذرائع کا مطالبہ کیا جاتا ہے جن کا تعلق شہر، ریاست، یا ریاستہائے متحدہ سے ہونا چاہئے۔ خوش حال طبقہ بڑے بڑے شہروں میں اپنے قیام کے لئے نسبتاً زیادہ صحت بخش حصوں میں جداگانہ انتظام کر سکتا ہے۔ وہ مقامی نقل و حرکت کے لئے اپنی موٹروں سے کام لے سکتا ہے۔ وہ شخصی ذرائع سے خالص دودھ اور سامان غذا کی فراہمی کی سہیل کر سکتا ہے وہ اپنی متحدہ کوشش سے اپنے محلوں کیلئے عمدہ تعلیم، پاسانی، روشنی اور سڑکوں کی چٹنگی کا بندوبست کر سکتا ہے۔ لیکن عوام کے بڑے حصہ کو اچھی ہوا، کافی روشنی، قیام گاہوں اور کارخانوں کی صحت بخش حالت، نقل و حرکت کے ارزاں اور موثر ذرائع، خالص سامان غذا، مدر سے کبتخانے، عجائب خانے، اور چمن کی شکل میں تعلیم و تفریح کی معقول سہولتوں کیلئے جمہوری انتظامات کا دست نگر رہنا پڑے گا۔

انتظامی معائنہ و نگرانی کے صحیح ذرائع کو جن مسائل سے دوچار ہونا پڑتا ہے وہ ایسے مسائل ہیں جن کا تعلق علم سے ہے ان کے حل کے لئے ماہرانہ واقفیت اور وسیع ہمدردی کی ضرورت ہے۔ لفظ سیاسی کو اگر اصلی معنوں میں

لیا جائے تو یہ مسائل سیاسی کہلانے کے سستی ہیں کیونکہ ان کا تعلق جماعت سے بایں حیثیت ہے کہ اس کی جماعتی تنظیم کو شش و حصول کے تحت ہوتی ہے لیکن اگر لفظ سیاسی کو نمائشی معنوں میں لیا جائے یعنی اس کا وہ مفہوم ہو جس کی رو سے اس کا مصداق سیاسی گروہ بندی کی رسمی تنظیمیں اور روشین ہوتی ہیں تو اس صورت میں سیاست سے ان مسائل کو اتنا ہی تعلق ہو گا جتنا حساب گئے پہاڑوں یا حفظان صحت کے قوانین کو ہو گا، بہر کیف اس وقت یہ حالت ہے کہ یہ مسائل غیر متعلق سیاسی تنظیموں سے بے طرح دست و گریباں ہو رہے ہیں اور ان گروہ بندی سیاست دانوں کے پنجہ میں بے طرح آگئے ہیں جن کو اگر متعلقہ علمی سوالات سے کم سے کم واقفیت ہوتی ہے تو زیر بحث انسانی فوائد سے کم سے کم ہمدردی ہوتی ہے۔ اس وقت تک ملکی ملازمت میں جو اصلاحات ہوئی ہیں ان کی حیثیت بڑی حد تک سلبی ہے یعنی نسبتاً زیادہ محسوس اسباب کو رفع کیا گیا ہے، جن کا ملازمین کے تقرر پر اثر پڑا کرتا تھا لیکن اب ضرورت اس امر کی ہے کہ ملکی انتظام میں ایسی تعمیری اصلاح ہو جس سے موجودہ حالات کے حسب اقتضا تحقیق نگرانی اور اعلان کے ذرائع کو نشو و نما ہو اور جس کی وجہ سے ایسے جمہوری ملازمین کا انتخاب ناگزیر ہو جو علمی طاقت سے مسلح ہوں؛

فلسفہ سیاسی حقوق و واجبات

سلطنت اور معاشرتی جماعت میں صحیح حد فاصل قائم کرنا تو ممکن نہیں البتہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ سلطنت سے مراد اجتماعی تنظیم و انضباط کے وہ حالات ہیں جو بہت ہی عام اور بنیادی ہو۔ تہیں یہی وہ حالات ہیں جن کا خلاصہ اور منظر وہ عام ارادہ ہوتا ہے جو قانون سازی اور اجرائے قانون کے پردہ میں نظر آتا ہے جس طرح عدالت کے استعمال یعنی مدعی یا مدعی علیہ بننے کا حق یا بالفاظ دیگر کسی جمہوری دناظر فدا صاحب اختیار کے ذریعہ سے دعوے کے فیصلہ و اجرائے کا حق اصطلاحی حیثیت سے معاشرتی حقوق کا مرکز ہے

اسی طرح رائے دہی کا حق اصطلاحی حیثیت سے سیاسی حقوق کا حصہ ہے۔ یہ رائے دہی خواہ براہ راست قانون کے متعلق ہو یا قانون کے بجائے ان لوگوں کے متعلق ہو جن کے ہاتھ میں قانون کا اجر ہے کسی معاملے کے متعلق قانون ساز مجلس میں فیصلہ یا اثباتاً اظہار خیال کا حق حاصل ہونا رائے شماری کے وقت ہاں یا نہیں کہہ سکنے کا غد کے ایسے پرزہ کو انتخابی پرچوں کے صندوق میں ڈال دینے کا اختیار رکھنا جس پر چند نام چھپے ہوئے ہوں یہ باتیں ایسی نہیں جنہیں بجائے خود وہ قدرتی اہمیت بھی حاصل ہو جو روزانہ زندگی کے بہت ہی معمولی کاموں کو حاصل ہوتی ہے۔ لیکن سیاسی حقوق کی بنیادی و اسکاکی اہمیت دوسری طرح کے حقوق کی اہمیت سے کہیں زیادہ ہے۔ رائے دہی کا حق ان شرائط کے انضباط میں عملی شرکت کا قائم مقام ہے جن کی بنا پر معاشرتی زندگی قائم اور نیکی کی پیرکاری جاری رہتی ہے۔ سیاسی آزادی و ذمہ داری سے افراد کی اس طاقت و فرض کا اظہار ہوتا ہے جن کی بدولت انھیں اپنی دوسری استعدادوں کے استعمال کے اجتماعی حالات کو متعین کر کے ان استعدادوں کو موثر بنانے کا موقع حاصل ہوتا ہے۔

جب کسی مختصر زمرہ یا خاص طبقہ کے بجائے جمہور کے نقطہ نظر سے سلطنت کی تنظیم کا ارتقاء ہوتا ہے تو اس کے ساتھ اس عام دہمہ گیر خیر کا بھی نشو و نما ہوتا ہے جس کا تعلق پوری جماعت سے ہوتا ہے اگر جمہوریت کو خارجی نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو یہ ایک ایسی کل ہے جسے اور کلوں کی طرح کارکردگی کی خوبی اور اقتصادی حیثیت کی بنیاد پر رکھنا یا الگ کر دینا چاہئے لیکن اگر اخلاقی نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو یہ ایک ایسے خیر کے اخلاقی نصب العین کی موثر و مجسم شکل ہے جس کا مایہ خیمہ ہر فرد جماعت کی تمام استعدادوں کی نشو و نما ہے۔

موجودہ مسائل بالفضل جن اخلاقی مسائل کا سیاسی معاملات سے تعلق ہے انھیں ان اثرات کے مقابلہ میں جمہوری نصب العین کی حفاظت سے سروکار رکھنا پڑیگا جو ہمیشہ اس کی بے اعتمادی

دینی جمہوری نصب العین کی۔ م) بیج کنی کے درپے رہا کرتے ہیں علیٰ ہذا ان اخلاقی مسائل کو جمہوری نصب العین کی ایک ایسی مجسم شکل کی تیاری سے بھی اپنا واسطہ رکھنا پڑیگا جو نسبتاً زیادہ وسیع اور مکمل ہوگی۔ ہمارے موجودہ نظام حکومت کا تاریخی پیشرو وہ نظام ہے جس کی بدولت ایک منصبدار طبقہ (سیاسی اختیارات کا۔ م۔) اجارہ دار بن گیا تھا۔ اس نظام حکومت میں جمہوریت کا رنگ کچھ تو اس لئے پیدا ہوا کہ شاہ وقت نے خود اجارہ حاصل کرنے کے لئے عوام کو ایسی جماعتوں کے مقابلہ میں کچھ حقوق دئے اور ان حقوق کی ضمانت کی جو اس کی طاقت کی حریف بن سکتی تھیں اور کچھ اس لئے کہ جب اختیارات میں مرکزیت پیدا ہوئی تو مطلق العنان حکم آیا جس کی نفی کا انجام جمہوری آزادی کی اہم صورتوں یعنی شاہ وقت کے ہاتھوں بے وجہ ضبطی، گرفتاری اور قرقی سے جان و مال کی حفاظت، اجتماع، درخواست اور تحریر کی آزادی، اور قانون ساز مجلس میں قائم مقامی کی شکل میں ظاہر ہوا۔

ظاہر ہے کہ انفرادی آزادی کے لئے یہ کشمکش اس زبردست خطرہ کے مقابلہ میں تھی جو مطلق العنان فرمانروائی سے پیدا ہوتا تھا، لیکن اس واقعہ کی یادگار اس رویہ میں اب تک موجود ہے جو حکومت کے مقابلہ میں اختیار کی جاتی ہے، اسی لئے عام ارادہ کے قائم مقام کی حیثیت سے حکومت کی نفع رسانی میں فرق آجاتا ہے۔ جن ممالک میں جمہوریت کا رنگ سب سے زیادہ ہے وہاں بھی حکومت کے متعلق یہ خیال کیا جاتا ہے کہ وہ فرمانروائی کا ایک ایسا خارجی نظام ہے جو ایک بالادست طاقت کی حیثیت سے اپنا کام کرتا ہے، اس کے بجائے یہ نہیں سمجھا جاتا کہ حکومت ایک ایسا آلہ ہے جس کے ذریعہ سے وہ لوگ جو مشترک مقاصد کے حصول کے لئے بچا ہوتے ہیں اپنی غرض کی تکمیل کے واسطے نہایت ہی موثر طور پر متحدہ کوشش کر سکتے ہیں، یہ خیال عام روایات اور سیاسی گروہوں کے عقائد ہی کی شکل میں نہیں بلکہ ہمارے ترقی پزیر قوانین کے رنگ میں بھی نظر آتا ہے، چنانچہ اس میں بہت سی

ایسی وفات موجود ہیں جن کی وجہ سے کوئی متالف اجتماعی جماعت حکومت کے ذرائع سے کام لے کے اپنے مقاصد کی آزادی و سہولت کے ساتھ تکمیل نہیں کر سکتی اس میں شک نہیں کہ حکومت کے افعال کی تخریب یعنی عدم مداخلت کی تحریک جس وقت شروع ہوئی تھی اس وقت وہ انسانی آزادی کی طرف ایک اہم قدم تھی کیونکہ اس زمانہ میں حکومت جو کچھ کرتی تھی اس کا بڑا حصہ نیت کے لحاظ سے مطلق العنان اور انجام دہی کے لحاظ سے احقانہ ہوتا تھا لیکن یہ خیال کرتے رہنا غلط ہے کہ جس حکومت کا بانیہ خیر تحفظ مقاصد کے لئے رشتہ مرافقت میں مسلک قوم ہوگی وہ اسی طرح کی حکومت ہوگی جو کسی غیر ذمہ دار طبقہ کے ارادہ کی قائم مقام ہوگی اعلان و اشاعت کے ذرائع اور طبیعی و اجتماعی علوم کی ترقی سے صرف جاہلانہ و غیر دانشمندانہ جمہوری کا بروائی سے تحفظ کا سامان نہیں ہوتا بلکہ فہمیدہ انشعابی سرگرمیوں کے وسائل بھی فراہم ہوتے ہیں۔ اس بنا پر موجودہ زمانہ کے خاص اخلاقی مسائل میں ایک مسئلہ یہ ہے کہ حکومت کی کل کو ایک ایسا مستعد و ملائم آلہ بنادیا جائے جو مشترک مقصد و مفاد کے اظہار کے لئے جلد موزوں بن سکے اور پول اس بے اعتمادی کو رفع کر سکے جو بجا طور پر اس وقت تک باقی رہیگی جب تک حکومت کے متعلق یہ خیال قائم رہیگا کہ یہ ایک ایسی شے ہے جس کا تسلط کسی بالادست طاقت کے ذریعہ سے اور اس کا انتظام کسی بیرونی قوت کی وساطت سے ہوتا ہے۔

(۲) جمہوری شخصیت فواید کی افزائش سے اجتماعی ترقی کا اندازہ ہوتا ہے معاملات سے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سعادت کے اخذ و اجزائیں افزائش ہوئی ہے لیکن بے اعتنائی اس سے عام بنیادی معاملات سے بے اعتنائی سمی پیدا ہوتی ہے کیونکہ اس قسم کے معاملات دور دست ہوتے ہیں اس لئے قریب تر اور واضح تر شخصی فواید کے باعث نظر سے اوجھل ہو جاتا ہے۔ لوگوں کی بہت بڑی تعداد کے خیالات اپنے خانگی و تجارتی معاملات اپنے تفریح خانوں، اپنی کلیسیائی انجمنوں وغیرہ کی طرف متوجہ رہتے تھے سیاست، اس طبقہ کا پیشہ بن جاتی ہے جسے اپنے اپنا ئے جنس سے کام

لینے میں کمال اور عام رائے کی رفتار کے تیز کرنے میں ملکہ حاصل ہوتا ہے۔ یوں سیاست بدنام ہو جاتی ہے اور وہ لوگ اس سے محترز رہنے لگتے ہیں جو اس میں حصہ لینے کے لئے نظری حیثیت سے سب سے زیادہ سوزوں ہوتے ہیں۔ دوسرائی ہزار سال ہوئے افلاطون نے یہ کہا تھا کہ اچھے لوگوں کو کاروبار حکومت میں حصہ لینے کی یہ سزا ملتی ہے کہ ان پر برے حکومت کرتے ہیں یہ قول آج امریکہ کے اکثر شہروں پر صادق آتا ہے۔

(۳) خرابی اکثریت کی اس بے اعتنائی سے چونکہ سیاسی معاملات کا

انتظام قلت یا چند آدمیوں کے ہاتھ میں آ جاتا ہے اس لئے خواہ مخواہ خرابی پیدا ہوتی ہے۔ حکومت کی جب بہتر سے بہتر حالت ہوتی ہے اس وقت بھی اس کا انتظام ایسے لوگوں کے ہاتھ میں ہوتا ہے جن میں معمولی انسانی کمزوریاں اور طغاریاں موجود ہوتی ہیں۔ اس لئے اس کی بہتر سے بہتر حالت میں بھی مشترک مفاد کی بے لوث خدمت کے متعلق اس کے نصب العین کی تکمیل ان اعمال کی شکل میں ہو سکتی ہے جو وہ انجام دیتی ہے، لیکن چونکہ اختیارات حکومت کی کل چند ایسے آدمیوں کے قابو میں آ جاتی ہے جو اکثر لوگوں کی بے اعتنائی بلکہ تفرق کی وجہ سے اس کی کل کا استعمال غیر ذمہ دارانہ اخفا کے ساتھ کر سکتے ہیں اس لئے جمہوری فیصلہ کو دیدہ و دانستہ شخصی فوائد کی شکل میں تبدیل کرنے کی ترغیب ہوتی ہے جس طرح غبن کی یہ حقیقت ہے کہ زیر امانت سرمایہ کا استعمال شخصی مقاصد تکلیف کیا جائے اسی طرح انتظام سلطنت میں۔ م (۴) خرابی کے یہ معنی ہیں کہ جمہوری وسائل کو خواہ وہ اختیارات کی شکل میں ہوں یا روپیہ کی شکل میں اپنی ذات یا اپنے طبقہ کے مفاد کے لئے استعمال کیا جائے، ہر ایہ امر کہ جمہوری عہدے، جمہوری امانت، میں تو یہ سیاسی اخلاقیات کے اصول موضوعہ میں شامل ہے، اس اصول پر عمل درآمد از حد و شوار ہے تو

فی زمانہ ان شرکتوں کے نشو و نما کی بدولت جن کا تعلق جمہوری مفاد کی چیزوں سے ہے ایک ایسا نیا میدان پیدا ہو گیا ہے جس میں فساد کو خوب

راہ مل سکتی ہے۔ ریلیں حدود شہر کے اندر نقل و حرکت کے نظامات، تار برقی اور ٹیلیفون کے نظامات، پانی اور روشنی کی تقسیم یہ وہ چیزیں ہیں جن کیلئے جمہور کے عطا کردہ اختیارات کی ضرورت ہوتی ہے، کیونکہ یہ چیزیں یا تو جمہوری شاہراہوں سے کام لیتی ہیں یا سلطنت سے اپنی نمایاں حکمرانی کے اختیارات کے استعمال میں لانے کی درخواست کرتی ہیں یہ کوششیں حسن و خوبی اور کفایت شعار کے ساتھ اسی وقت جاری رہ سکتی ہیں جب ان کی اجارہ یا اجارہ مناسکی نوعیت ہو۔ جدید زندگی آمد و رفت، طاقت خبر رسانی اور تقسیم کی سہولتوں سے یکسر وابستہ اور انھیں پر تمام تر منحصر ہے۔ اس لئے جمہوری خدمت انجام دینے والی شرکتوں کو کامل اختیار حاصل ہونے کے یہ معنی ہیں کہ تمام دستکاریوں کو اپنے قابو میں رکھنے اور ان پر ہار ڈالنے، تمام جماعتوں، شرکتوں اور فرد افراد آدمیوں کو بنانے یا مٹانے کا اس حد تک اختیار حاصل ہے کہ گزشتہ شاہی خاندانوں کو بھی اس پر خاہار رشک آتا۔ اسی واسطے بڑی بڑی شرکتوں کو وضع قانون اور انتظام سلطنت کے ذرائع کو اپنے قبضہ میں لانے کی بہت سی خاص طور پر فکر کرنا پڑتی ہے۔ اسی واسطے سیاسی گروہوں کے رہنماؤں اور سیاسی انجمنوں کے منتظمین کو سیاسی گروہوں کو اپنے قابو میں رکھنے کی بہت سی خاص طور پر کوشش کرنا پڑتی ہے تاکہ ان کی مدد سے خاص اختیارات و رعایات کے حصول کے سلسلہ میں ولایت کی خدمت انجام دی جاسکے اس طرح کی خدمت کبھی براہ راست روپیہ کے لئے، کبھی حصول شہرت اور توسیع اختیار و اثر کے لئے، کبھی با اثر ادا اور چندہ کے ذریعہ سے اپنے سیاسی گروہ کی کامیابی کے لئے انجام دیجاتی ہے۔

(۴) سیاسی جماعت بنیاد تنظیم حالات کی اصلاح کے لئے بہت سی تجویزیں پیش کی گئی ہیں۔ بھلہ اور امور کے یہ اہم اب واضح ہو گیا ہے کہ ہماری قومی بالیدگی کے ساتھ ساتھ ان ثانوی سیاسی ذرائع کا بھی نشو و نما ہوتا رہا جن کا ہمارے یہاں واضعان دستور کو خیال بھی نہ تھا۔ دیر ذرائع

اگرچہ ابتداءً دوسرے درجہ پر تھے لیکن اب۔ م۔ عملاً اول درجہ پر آگئے ہیں۔ یعنی ذرائع کا نام سیاسی جماعت یا گروہ کی کل ہے اس طرح کی کلوں میں وہی درجہ بند ہوتی ہے جو مذہب کی پیشوا جماعت میں ہوتی ہے، چنانچہ بعض کے زیر قلم تو پورا ملک ہوتا ہے لیکن اوروں کا دائرہ اختیار بند کچھ کم ہوتا چلا جاتا ہے یہاں تک بعض کے حدود اختیار صرف طبقہ تک محدود ہوتے ہیں۔ ان (سیاسی جماعت بندانہ تنظیموں کے مہتمموں یا اہل اہر کی اصطلاح میں۔ م۔) مالکوں کے تعلقات ایک طرف تو بڑے بڑے تاجروں سے ہوتے ہیں اور دوسری طرف ان لوگوں سے ہوتے ہیں جو بدکاریوں مثلاً (قمار بازی، مے خواری، زنا کاری) کا انتظام کرتے ہیں یا اگر وہوں کے لینے معاہدے، تعین اسیدوار کے لئے جلسے مقامی انتخاب باز حلقے، جماعتی سرمائے، جمعیتیں، جلسے وغیرہ وغیرہ ہوتے ہیں جن کی بدولت وہ عوام کے بہت بڑے حصہ کو رشتہ اتحاد میں منسلک اور کم و بیش کو روانہ رضا مندی پر آمادہ کر لیتے ہیں۔ یہاں ان فوائد کے بیان کرنے کی ضرورت نہیں جو سیاسی گروہ بندی سے بڑی بڑی حقیقتوں کے متعلق عام رائے و ذمہ داری کی تعین اور ایک مرکز پر اجتماع کی شکل میں ظاہر ہوئے ہیں نہ ان کے اس نتیجہ پر تفصیل کے ساتھ بحث کرنے کی ضرورت ہے جو ان میلانات کے مقابل کے پردہ میں نظر آتا ہے جن کی بدولت قوم بہت سے ایسے چھوٹے چھوٹے زمروں میں منقسم ہو جاتی ہے جن میں کوئی شے مشترک نہیں ہوتی۔ مگر ان فوائد کے واسطے برائیوں کی ایک عظیم الشان تعداد نے آکے پناہ لے لی ہے حال کی قانون ساز یوں اور حال کے مباحثوں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اب اس حصہ کے باضابطہ تسلیم کرنے کی طرف نمایاں میلان ہے جو گروہ بند تنظیم کاروبار سلطنت کے انصرام میں لیتی ہے، اس کے ساتھ ایسی تدابیر کے اختیار کرنے کی طرف بھی نمایاں میلان پایا جاتا ہے جس سے اس طرح کی تنظیمات کے استقلال میں ذمہ داری کا نسبتاً زیادہ رنگ پیدا ہو سکے گا۔ چونکہ ان تدابیر کا ان حالات پر براہ راست اثر پڑیگا جن کے ماتحت حکومت عام ارادہ کے آلہ عمل کی حیثیت سے ہر شخص کے لئے یکساں موقع پیدا کرے گی

متعلق اپنا فرض انجام دے سکیگی اس لئے ان تہاگیر میں براہ راست اخلاقی اہمیت موجود ہے آسٹریلیا کے اصول پرچہ اندازی برسیسی گروہوں کی علامت اور امیدواروں کے ناموں کی جماعت و تقسیم کی منظوری کی استدائی اور آخری انتخاب کے لئے رائے دہندوں کا اندراج سیاسی جماعتوں کے بھجوں اور معاہدوں پر قانون کا اقتدار جماعتی سرمایوں کے حسابات کی اشاعت و تجارتی مجالس سے چندہ لینے کی مانعیت ان مسائل میں بھی وہی نمایاں اخلاقی حیثیت موجود ہے جو رشوت ستانی یا ناجائز پرچہ اندازی میں پائی جاتی ہے۔

دہ حکومت کی | تحریری اور غیر تحریری دستور کے باہم موازنہ کے وقت ہر تنظیم میں اصلاح ایک کے فوائد کے متعلق جو سوالات پیدا ہوتے ہیں ان کا تعلق موجودہ حالت میں علم الاخلاق کے بجائے اصطلاحی

علم ایسا سے ہے لیکن بعض مسائل ایسے ہیں جن میں براہ راست اخلاقی اہمیت موجود ہے کیونکہ ان مسائل کا سرچشمہ یہ واقعہ ہے کہ جس وقت امریکہ کے دستور کو قلب بند کر کے منظور کیا گیا تھا اس وقت ملک کی حالت موجودہ حالت سے بالکل مختلف تھی جیسا کہ ابھی ذکر کیا گیا ہے امریکہ کے دستور جمہوری تعامل پسندانہ کارروائی پر بے اعتمادی کے شواہد سے لبریز ہیں صنعتی نشو و نما، اجتماعی زندگی کی اضافہ شدہ پیچیدگی اور قومی قلمرو کی توسیع کی رہنمائی کے متعلق انھوں نے پیش بینی سے نہ کام لیا اور نہ لے سکتے تھے بہت سی تہاگیر جب ناگزیر معلوم ہوئیں تو یوں کہنا چاہئے ان کی ناجائز درجہ گوارا کر لی گئی۔ ان تہاگیر کو حق بجانب ثابت کرنے کے لئے قانونی افسانوں سے کام لیا گیا۔ دستور کی اصل عبارتوں کی جوتادیلیں کی گئیں ان کی وجہ سے ایسے مفہوم پیدا ہوئے جن کا وضع دستور کے وقت وہم بھی نہ گزرا ہو گا ایسی کے ساتھ ہی ہمارے سیاسی آہوائے عمل میں سے عدالتوں میں اصطلاحی اور قانونی پہلو سب سے زیادہ غالب ہے اور انھیں عدالتوں کو شعبہ قانون سازی پر جو سب سے زیادہ عام و جمہوری شعبہ ہے، کامل اختیار حاصل ہے قوم اور ریاستوں کے مابین فرائض کی تقسیم موجودہ حالات کے لحاظ سے بالکل

ناموزوں ہے چنانچہ اس کا اندازہ ان مباحثوں سے ہوتا ہے جو ریلوں کے متعلق ضوابط کے سلسلہ میں ہوئے تھے، اُنٹی ہذا سلطنت اور مینوسپلی کے مابین اختیار است کی تقسیم شاید ہی کم ناموزوں ہو۔ اس تقسیم کی بنیاد اگرچہ مقامی خود حکمرانی کے خیال پر ہے لیکن عملاً وہ تمام تدبیریں اختیار کی جاتی ہیں جن سے مینوسپلی کی طرف سے اپنے معاملات کے انصرام کے لئے ہر ذمہ دارانہ پیشقدمی کی حوصلہ شکنی ہوتی ہے۔

ان حالات کی بدولت اصلاحی تجاویز کا ایک طومار تیار ہو گیا ہے۔ ان تمام تجاویز پر اس وقت بحث کرنا مقصود نہیں البتہ ان میں جو نسبتاً زیادہ اہم ہیں ان کا اس حد تک مختصر ذکر کیا جاسکتا ہے، جس حد تک ان سے اخلاقی سوالات پیدا ہوتے ہیں جو تجاویز پیشقدمی، استقواب، اور باز طلبی کے نام سے مشہور ہیں۔ اس آخری تجویز کی بدولت وہ لوگ اپنے عہدہ سے برطرف کئے جاسکیں گے جن کی کارکردگی ناقابل اطمینان ہوگی، ان کا صراحتاً یہ مقصد ہے کہ جمہوری اقتدار کو عملاً زیادہ موثر بنایا جائے، عورتوں کے عہدہ دیا مکمل حق رائے دہی کے متعلق جو تجاویز پیش کی گئی ہیں ان سے ہماری توجہ اس واقعہ کی طرف مبذول ہوتی ہے کہ بالفعل باشندوں کا ایک نصف حصہ دوسرے نصف حصہ کی طرف سے سیاسی معاملات پر غور و فکر کرتا ہے اور یہ امر پروردہ طریقہ سے ہمارے ذہن نشین ہوتا ہے کہ ایسی حالت میں اجتماعی نتیجہات کے فیصلہ کے لئے کسی ہمہ گیر اجتماعی نقطہ نظر کا حاصل ہونا از بس دشوار ہے (حالانکہ یہی وہ نقطہ نظر ہے جو ہمدردانہ اور معقول ہو سکتا ہے چنانچہ اس کا اندازہ ہم کو پہلے ہو چکا ہے) مختلف مقامات سے جو متفرق تجویزیں پیش کی گئی ہیں ان سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ دستوروں پر ایسی نظر ثانی کی خواہش موجود ہے جس سے ان کی سختی میں اعتدال پیدا ہو اور وہ موجودہ جمہوری ارادہ کے باآسانی مناسب حال ہو سکیں اس کے علاوہ مقامی جماعتوں کو سلطنت کی قانون ساز مجلسوں کی ماتحتی سے اس طرح کی آزادی حاصل ہو سکے جس سے انہیں اپنی اجتماعی معاملات کے انتظام میں نسبتاً زیادہ حکمرانی اور اس بنا پر

زیادہ ذمہ داری حاصل ہو۔ اس وقت ہم کو موافق و مخالف دلائل سے سروکار نہیں، البتہ ہم یہ بتا دینا چاہتے ہیں کہ ان سوالات کے تصفیہ سے اخلاقی نتیجہات کا تعلق ہے۔ اس کے علاوہ اتنا اور ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس طرح کے مباحثوں میں حد فاصل دانستہ یا نادانستہ اس اعتقاد کے متناسب سے قائم ہوتی ہے جو طبقہ کے خیال کی بہت سی شکلوں میں سے کسی ایک شکل کے مقابلہ میں جمہوری اصول اور جمہوری نصب العین پر ہوتا ہے:

(۶) تعمیری اجتماعی | اقتصادی طرق عمل میں جلد تغیر، دولت کی فراہمی و یکجائی،
قانون سازی | سرمایہ و مزدوری کا ایک طرف ممتاز تالیف و ایمان اور
دوسری طرف مستغابہ مزدور و سبھاؤں کی شکل میں اجتماع

پیداوار و تقسیم کے مجموعی وسائل کا نشو و نما ان امور کی بدولت جدید قانون سازی کے لئے بہت سی ایسی تجویزیں جمہوری توجہ کے پیش نظر ہیں جن میں تقریباً ہر ایک میں اخلاقی اہمیت موجود ہے۔ ان امور پر تفصیل سے مابعد کے ابواب (۱۲-۱۳) میں بحث کی جائیگی۔ اس لئے انھیں یہاں نظر انداز کیا جاتا ہے البتہ اتنا یاد دلایا جاتا ہے کہ ان امور کا ایک طرف صنعت کے اخلاقی مسائل اور دوسری طرف سیاسی طاقت و اقتدار کے بجا و بجا استعمال سے تعلق ہے یہاں اتنا اور بیان کیا جاسکتا ہے کہ زیر بحث نظری اصول یعنی ذرائع حکومت کی تحدید کے بجائے توسیع کی جس حد تک مخصوص حالات کے لحاظ سے مصلحت اندیشی پر بنیاد نہیں ہوتی اس حد تک یہ اصول درحقیقت جزئی انفرادیت کے مقابلہ میں تقسیم یافتہ انفرادیت کا سوال ہوتا ہے، شخصی اسبقہ ادوں کی آزادی کیلئے جمہوریت کے اصول پر مبنی تحریک یعنی بحیثیت مجموعی جماعت (دایوں) کہنے کے عام فائدہ) کے نظم و رفتار میں مداخلت کے موثر حق کا حصول اس حد تک پہنچ گیا ہے کہ بہت سے نسبتاً زیادہ خوش نصیبوں کو خاص طرح کے اختیارات و مملو کات حاصل ہو گئے ہیں۔ موجودہ صورت حال کی ستم ظریفی کا ایک جز یہ ہے کہ جن لوگوں کو یہ اختیارات و مملو کات حاصل ہو گئے ہیں وہ سب کیلئے یکساں موقع کے انتظام کی اس بنا پر مخالفت کرتے ہیں کہ اس سے افراد کی

آزادی اور حقوق یعنی عدم مساوات پر مبنی امتیازی حقوق پر حملہ ہوگا، لیکن اگر خاص طور پر ہمدردانہ تخیل موجود ہے تو اس کی مدد سے یہ سمجھ میں آسکتا ہے کہ یہ سوال دراصل افراد کے مقابلہ میں سلطنت کی طاقت میں توسیع کا سوال نہیں بلکہ انفرادی آزادی میں وسعت و انصاف کے پیدا کرنے کا سوال ہے۔

(۷) بین الاقوامی قومی سلطنتوں کا نشو و نما واقعی عام و مشتمل نفع کے اصول پر عمل درآمد کی طرف ایک عظیم الشان قدم ہے لیکن یہ قدم آخری نہیں جس طرح جرگے، فرقے، حقیقتے وغیرہ آپس میں رہتی ہیں ہمدرد اور دوسروں کے مقابلہ میں خارج کن و حسد پرور ہوتے ہیں اسی طرح سلطنتیں بھی ہوتی ہیں، چنانچہ ایک سلطنت دوسرے کے مقابلہ میں صفاء رہتی ہے۔ ان کے نزدیک وطن کی دوستی اور وفاداری کا شمار داخلی ٹکائیوں اور اس کے بالمقابل تقسیم کن دشمنی کا شمار بدی میں ہوتا ہے جسے وہ شک و نفرت کی نظر سے دیکھتی ہیں۔ انسانیت کا خیال اخلاقی نصب العین کی حیثیت سے قائم ہو چکا ہے لیکن اس تصور کی سیاسی حیثیت سے تنظیم اور قانون و انتظامی ذرائع کی شکل میں ظہور یہ دونوں باتیں ابھی معرض وجود میں نہیں آئی ہیں۔ تاہم بین الاقوامی قانون، ثالثی کے معاہدے، عدالت ہیگ جس کے اختیارات سیاسی سے زیادہ خیالی ہیں، ان امور سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ قدم آگے کی طرف بڑھ رہا ہے، تاریخی نقطہ نظر سے کوئی بات اس سے زیادہ مہمل نہیں ہو سکتی کہ اس تخیل کو محض خواب یا خیالی امید کا سنبھارا قرار دیا جائے جس کی رو سے معاہدہ انسانیت کی ایک بین الاقوامی سلطنت قائم ہوگی اس سلطنت کے پاس مابہ النزاع امور کے فیصلہ کے لئے خود اپنی عدالتیں قوانین اور قواعد ہونگے، جس ترقی کی بدولت باہم برسر پیکار منفرد چوگلوں اور مقامی جماعتوں کے بجائے قومی سلطنت کا اقتدار قائم ہوا ہے یا پھر جس ترقی کے باعث شخصی جنگ و مکافات کے قائم مقام جمہور کے زیر انتظام انصاف ہوا ہے اس کے مقابلہ میں قومی سلطنت سے

بین الاقوامی سلطنت کی طرف ترقی محض ایک مختصر سے قدم کا سوال ہے۔
 دسمندروں کی پاسبان اور عالمگیر اختیارات رکھنے والی بین الاقوامی سلطنت
 کے عدم قیام تک، احتمال جنگ کے خیال سے زمانہ امن میں عظیم الشان بیڑوں
 اور کثیر التعداد فوجوں کے ذریعہ سے تیاری کی تائید میں جو دلائل بیان کئے جاتے
 ہیں ان کو کم از کم اس امر کے اعتراف کے مقابل میں تو رکھنا چاہئے کہ غیر ذمہ دارانہ
 طاقت کا حصول ہمیشہ اس کے غیر ذمہ دارانہ استعمال کے لئے براہ راست
 ترغیب کا باعث ہوا کرتا ہے۔ جنگ کی حمایت میں یہ استدلال کہ افراد کے
 اخلاقی تنزل کے اسناد کے لئے جنگ کا وجود ضرور ہے آجکل کے زمانہ
 میں جبکہ ہر آنے والا دن معاشرتی امور میں پیشقدمی، ہمت اور طاقت کو از سر نو
 مقابلہ کی دعوت دیتا ہے حماقت محض کی حیثیت سے نظر انداز کیا جاسکتا ہے۔

فک سیاسی افعال کا اخلاقی معیار

اجتماعی نظامات اور سیاسی مذاہب کو جس اخلاقی معیار سے جانچا جاسکتا ہے
 اس کا لب لباب یہ ہے کہ پیش نظر قانون یا رسم کے منطبق یہ دیکھنا چاہئے کہ
 اس کی بدولت افراد کی استعداد کو اس طرح آزادی حاصل ہوتی ہے کہ وہ عام
 سعادت اور مشترک نفع کے نشوونما میں کارآمد ہو سکیں۔ اس اصول میں معیار
 کو اس انداز سے بیان کیا گیا ہے جس سے افراد کا پہلو نمایاں ہوتا ہے اب
 اگر اسی اصول کو اس انداز سے بیان کیا جائے جس سے مراعات زندگی کا پہلو
 نمایاں ہو تو یوں کہنا چاہئے کہ عام اور جمہوری نظم و تنظیم کی ترقی اس طرح ہونا
 چاہئے جس سے سب کو یکساں موقع مل سکے۔
 انفرادیت پسندانہ افرادیت پسندانہ سلک (یعنی سلک عدم مداخلت)
 اصول کی رو سے یہ اصول یوں بیان کیا جاسکتا ہے کہ سیاسی
 نظامات و مذاہب کا اخلاقی مقصد یہ ہے کہ ہر فرد کو آزادی سے
 زائد مگر آزادی اس طرح حاصل ہو کہ اس کی آزادی سے دوسروں کی ممانعت نہ ہو۔

میں رخنہ اندازی نہ ہو۔ اس اصول کی ایسی تشریح جس سے یہ مذکورہ بالا اصول کے مرادف ہو جائے ممکن تو ہے، مگر جو لوگ اس اصول کے حامی ہیں وہ اس کے دوسرے معنی لیتے ہیں ان دونوں اصولوں میں جو فرق ہے اس کی توضیح ایک مثال سے ہو سکتی ہے۔ تنو ایسے مزدوروں کا تصور کیجئے جو اس غرض سے متحد ہوتے ہیں کہ زیادہ اجرت کم وقت اور کام کرنے نسبت زیادہ صحت بخش حالات کا انتظام کر کے اپنے معیار زندگی کو بلند کریں۔ تنو اور مزدور ایسے تصور کیجئے جو یا تو اس لئے کہ انھیں نہ کسی خاندان کی پرورش کرنا ہے اور نہ بچوں کو تعلیم دلوانا ہے یا اس لئے کہ انھیں اپنے معیار زندگی کے بلند کرنے کی فکر نہیں۔ بہر کیف وہ اس بات پر آمادہ ہیں کہ ان تنو مزدوروں کے بجائے کم اجرت اور ایسے شرائط پر کام کریں جو کام لینے والوں کے لئے موزوں ہوں۔ ظاہر ہے کہ اگر یہ دوسری ٹکڑی اپنی خدمات پیش کر کے اور بازار میں از دحام کر کے پہلی ٹکڑی کو مقابلہ کے میدان سے نکالے دیتی ہے تو وہ کوئی ایسا کام نہیں کرتی جس سے دوسروں کی حامل آزادی میں رخنہ اندازی ہوتی ہو۔ اگر پہلی ٹکڑی چاہے تو دوسری ٹکڑی کی طرح کم اجرت اور زیادہ وقت کو منظور کر کے کام کر سکتی ہے، لیکن اسی طرح یہ بھی ظاہر ہے کہ یہ کم اجرت پر کام کرنے والے مزدور دوسروں کی حقیقی آزادی یعنی ان کے تمام مجموعہ افعال کے موثر اظہار میں رخنہ انداز ہوتے ہیں۔

مماثل آزادی کا اصول مصنوعی طور پر ایک اختیار کو الگ کر لیتا ہے اس کو ایک مجرّد شے کی حیثیت سے دیکھتا ہے اس کے بعد یہ دریافت کرتا ہے کہ آیا اس میں رخنہ اندازی ہوئی یا نہیں۔ ایسے موقع پر حقیقی اخلاقی سوال یہ ہے کہ اس اختیار مثلاً انعام کے لئے کام کرنے کے اختیار کا فاعل کے اور تمام مقاصد، خواہشات اور دلچسپیوں سے کیا تعلق ہے، اس ایک اختیار سے جس طرح کام لیا جائیگا اس کا ان پر کیا اثر پڑیگا، کیونکہ یہی فاعل کی اعیانی آزادی کا مستقر ہوتے ہیں۔ جب تک ہم اس کے پورے نظام خواہشات و استعدادات کو پیش نظر نہ رکھیں گے اس وقت تک ہم کو یہ معلوم

نہ ہو سکیگا کہ آیا اس کی آزادی میں رخنہ اندازی ہوئی یا نہیں ہر فرد کی ایسی رائے سے رائے آزادی جو دوسروں کی اعیانی یا مجموعی آزادی کے مطابق ہو یقیناً ایک اعلیٰ اخلاقی نصب العین ہو گا لیکن انفرادیت پسندانہ اصول کی اس لئے برکت کی جاتی ہے کہ اس کے ذہن میں ایسی آزادی ہوتی ہے جو مجرد و بے جان خارجی اور اس لئے رسمی ہوتی ہے؛

مجموعیت پسندانہ انفرادیت پسندانہ اصول کے مقابل میں ایک اور اصول اصول کے ساتھ ہے جس کا ماحصل یہ ہو سکتا ہے کہ انفرادی یا شخصی نفع کو عام یا جمہوری نفع کے ماتحت کر دیا جائے اسی کو ہم دوسرے لفظوں میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ جز کے نفع کو کل کے نفع کے

ماتحت قرار دیا جائے۔ اس اصول کی بھی تشریح اس طرح ممکن ہے کہ ہمارا مذکورہ بالا اصول مرادف بن جائیں مگر معمولاً یہ اصول اس حیثیت سے پیش نہیں کیا جاتا۔ مجموعیت پسندانہ اصول بھی دیکھائی چیزوں پر زور دینے کی طرف مائل ہوتا ہے، انفرادیت پسندانہ اصول عملی حیثیت سے ایسے شخص کی آزادی پر زور دینے کی طرف مائل ہوتا ہے جسے طاقت حاصل ہوتی ہے اور جس کی آزادی سے اس کی صحت، دماغی قابلیت، دنیاوی سر و سامان یا معاشرتی اثر کے لحاظ سے کمزور ہمسایہ کو نقصان پہنچتا ہے۔ مجموعیت پسندانہ اصول ایک ساکن معاشرتی مجموعہ کے قیام اور ان تغیرات کے انسداد کی طرف مائل ہوتا ہے جو انفرادی پیشقدمی کے پیدا کردہ اور ترقی کے لئے ضروری ہوتے ہیں، ممکن ہے کہ انفرادی تغیر موجودہ ساکن اجتماعی نفع کی ماتحتی یا پابندی کے بدلے اس کی مخالفت کو مستلزم ہو، لیکن ساتھ ہی یہی تغیر موجودہ حالت کی ترقی کا تہاؤر ہے۔ قلت ہمیشہ حق بجانب نہیں ہوتی لیکن حق کی طرف پیشقدمی کی ابتدا اس قلت سے ہوتی ہے جو صرف شخص واحد پر مشتمل ہوتی ہے۔ یہی شخص واحد ایک ایسی بات سوچتا ہے جس میں اور اس اجتماعی خیر میں اختلاف ہوتا ہے جس کے قدم جم چکے ہیں تو اس لئے حقیقی اجتماعی نقطہ نظر انفرادی اختلافات کو ماتحت رکھنے

کے بدلے نئے خیالات اور نئی تجاویز کے متعلق انفرادی تجربہ کی حوصلہ افزائی کریگا۔ البتہ اس امر کے ملحوظ رکھنے کی کوشش رکھیگا کہ نئے خیالات و تجاویز پر اس طرح عمل ہو کہ ان کے نتائج کی ذمہ داری سے گریز کا موقع نہ ملے۔ جو معاشرتی نظم انصاف پسند نہ ہوتا ہے وہ اپنے تمام ارکان میں حاصل شدہ فوائد پر تنقید اور نئے فوائد کے لئے منصوبوں کی تجویز کی عادت کو ترقی دیتا ہے۔ اس کے پیش نظر ذہنی یا اخلاقی ماتحتی نہیں ہوتی۔ اجتماعی زندگی کی کوئی شکل ہو اس میں ماضی کے پس ماندہ آثار موجود ہوتے ہیں بہن کی از سر تنظیم کی ضرورت ہوتی ہے۔ بعض افراد کی طرف سے عام نفع کی موجودہ ماتحتی سے اپنے نفع کو آزاد کرانے کی کوشش ہی وہ طریقہ ہے جس سے ایسی از سر نو تنظیم ہوتی ہے جس کا رخ نسبتاً عام طور پر منقسم نفع کی طرف ہوتا ہے اجتماعی نظم نہیں بلکہ منظم ترقی وہ شے ہے جس کے قالب میں اجتماعی نصب العین نظر آتا ہے

باب (۲۲)

— (۱۰) —

اقتصادی زندگی اور جاہلاد کے اخلاقی مسائل پر غور کرتے وقت خصوصاً اس لئے کہ اس آخر الذکر موضوع کے متعلق کسی اور جگہ بحث نہیں کی گئی ہے ہم (۱) متعلقہ اخلاقی مسائل کی عام تحلیل کرینگے (۲) صنعت، کاروبار اور جاہلاد کے موجودہ سیلانات کی وجہ سے جو مسائل پیدا ہو گئے ہیں ان کو خاص طور پر بیان کرینگے اس کے بعد (۳) اصول کی توضیح (۴) اور غیر ملے شدہ مسائل پر بحث کریں گے۔

عام تحلیل

اقتصادی طریقہ عمل اور جاہلاد دونوں کے تین متوازن پہلو ہیں جو سادت، سیرت اور اجتماعی انصاف کے متعلق علم الاخلاق کے نقطہ نظر کا جواب ہیں (۱) اقتصادى طریقہ عمل سے لوگوں کو وہ چیزیں ملتی ہیں جن سے وہ اپنی جسمانی ضرورتیں پوری کرتے ہیں، ساتھ ہی ایسے ضروری وسائل ہاتھ آجاتے ہیں جن سے ان کی ذہنی، جالیاتی اور اجتماعی احتیاجات کی تسفی ہوتی ہے، جاہلاد کی وجہ سے ان میں

دوام اور وثوق پیدا ہوتا ہے (۲) اس طریقہ عمل کی وجہ سے جو دقیق پیش آتی ہیں، جو کام کرنا پڑتا ہے، جو ترغیبیں پیدا ہوتی ہیں ان کے باعث مہارت، پیش بینی، فطرت پر علی قابو کے حصول، سیرت کی تشکیل، حوصلہ مسابقت کی تحریک میں اقتصادی طریقہ عمل کو بڑا دخل ہوتا ہے۔ (۳) اقتصادی طریقہ عمل ایک اور اہم اجتماعی کام بھی انجام دیتا ہے۔ محنت کی تقسیم، مختلف ادیبوں میں باہم تقابل، اور محنت و اشیا کے تبادلہ کی بدولت جماعت (جس میں ارکان ایک دوسرے کا مقصد ہوتے ہیں) کی عضوی فطرت کو بنیادی منظر پر کامیاب حاصل ہوتا ہے۔ اسی طرح جائیداد محض قبضہ کا نام نہیں وہ ایک حق ہے اور تمام حقوق کی طرح اس کے متعلق بھی یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جماعت کیوں اور کس حد تک افراد کی ان کے حقوق و فوائد کے سلسلہ میں ادا کرے؟ (۱) اقتصادی ویت ان قیود کے ماتحت جن کا ذکر آئندہ اس فصل اور مابعد کی اور سعادت کا فصلوں میں آئیگا ہم سب سے پہلے یہ بتا دینا چاہتے ہیں کہ علم الاخلاق کے نقطہ نظر سے ضروریات کی فراہمی خیر ہے۔ انشاء کی پیدائش و خرچ میں متوازن اضافہ کامل تر زندگی کا کم از کم ایک سبب بن سکتا ہے۔ دولت کو اگر خواہ مخواہ عین یہودی نہ قرار دیا جائے تو دولت یہودی کی ایک ممکنہ شرط ضرور ہے۔ مادی دولت کے برے نتائج کی مثال میں روم کی حالت کو اکثر پیش کیا جاتا ہے مگر روم کی یہ حالت نفس دولت کی وجہ سے نہیں بلکہ اس دولت کی وجہ سے ہوئی جو (۱) صنعت کے بدلے فتوحات اور دوسروں سے شمع کے ذریعہ سے ہاتھ آتی تھی (۲) صرف اقلیت کے قبضہ میں تھی (۳) جمہوری اصول منقسم اور اعلیٰ ضرورتوں محیلے کار آمد ہونے کے بدلے بخششوں اور ناشائستہ مناظر پر صرف ہوتی تھی۔ بالفعل ریاستہائے متحدہ (امریکہ - م) میں فی کس آمدنی کا اوسط دو سو ڈالر سالانہ ہے، یہ رقم اتنی مختصر ہے کہ آرام و زندگی، اولاد کی مناسب تعلیم اور معقول مذاق رکھنے والے کی ضرورتوں کے لئے بھی کافی نہیں۔ اس نقطہ نظر سے ہم ہر صنعتی عمل یا کاروبار کے متعلق یہ دریافت کر سکتے ہیں کہ آیا یہ ایسا

طریقہ ہے جس سے چیزوں کی پیدائش کافی اور بکفایت ہو سکتی ہے۔ ہمارا یہ سوال (جہاں تک خود اس کا تعلق ہے) علم الاخلاق اور علم الاقتصاد دونوں کے حسب دلخواہ ہو گا۔

دولت کے اچھے ہونے سے یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ جائیداد کو بھی اس معیار سے جانچنا چاہئے کیونکہ جائیداد کی وجہ سے ان تشفیوں کا تحفظ ہوتا ہے جو دولت سے حاصل ہوتی ہیں۔ دولت کے معنی ہیں چیزوں سے لطف اندوزی اور ضرورتوں کی تشفی۔ جائیداد کے معنی ہیں چیزوں کے تنہا استعمال و ملکیت کا استحقاق۔ اسی لئے جائیداد میں ترقی سے جماعت کے ایک حصہ کی دولت سے محرومی میں اضافہ ہو سکتا ہے، گو صاحبان جائیداد کی لطف اندوزیوں میں ترقی ہو جائے جیسا کہ ہم نے اپنے اقتصادیات کے پہلے باب میں برزور طریقہ سے بیان کیا ہے کہ کسی جماعت کی جمہوری دولت اس کی شخصی جائیداد کے مجموعہ کا نام نہیں۔ اگر تمام پارکوں کو تقسیم کر کے شخصی جائیداد بنا دیا جائے، تمام در سگا ہیں شخصی مالکوں کے قبضہ میں دیدی جائیں، تمام آبرسانی کے سامان اور شاہراہیں شخصی قابو کے حوالے کر دی جائیں تو ممکن ہے شخصی جائیداد کی مقدار بہت بڑھ جائے لیکن جمہوری دولت کم ہو جائے گی جمہوری دولت سے کام لینے کا ایک ذریعہ جائیداد ہے تاہم یہ یاد رکھنا چاہئے کہ جائیداد صرف ایک ذریعہ ہے۔ دولت ممکن ہے (۱) شخصی ملکیت اور ذاتی استعمال میں ہو (۲) شخصی ملکیت اور جمہوری استعمال میں ہو (۳) جمہوری ملکیت اور جمہوری استعمال میں ہو (۴) جمہوری ملکیت اور جمہوری استعمال میں ہو۔ پہلی صورت کی مثال کپڑے اور اوزار ہیں اور یہ حالت تقریباً ہر قوم کی ہوتی ہے دوسری کی مثال وہ شخصی جائیدادیں ہیں جن کے عام استعمال کی اجازت ہوتی ہے جیسے پارک۔ تیسری کی مثال وہ زمینیں یا اختیارات ہیں جن کا پٹہ حکومت کی طرف سے دیا جاتا ہے۔ چوتھی کی مثال عام شاہراہیں، پارک، جہاز رانی کے قابل دریا اور کتب خانے ہیں۔ کسی خاص صورت میں جائیداد سرت و سعادت کا ذریعہ ہے

یا نہیں اس کا فیصلہ بڑی حد تک اس امر پر منحصر ہو گا کہ آیا اس سے دولت میں اضافہ ہوتا ہے یا نہیں۔ بارہا یہ رائے قائم کی گئی ہے کہ کس جماعت کی دولت اس کی شخصی جائیداد کے مجموعہ کا نام ہوتی ہے اس رائے سے صرف ایک قدم آگے بڑھنے کے بعد اس امر کا یقین آ سکتا ہے کہ جائیداد کا حاصل کرنا دولت کا پیدا کرنا ہے اور اگر دوسرے حالات یکساں ہوں تو وہ شخص عام خیر کی سب سے زیادہ خدمت کرتا ہے جو مجموعی دولت کے بڑے حصہ کو اپنے قبضہ میں لے آتا ہے، اس لئے علم الاخلاق کے نقطہ نظر سے جائیداد اور سعادت کے باہمی رشتہ کے متعلق جو سوالات پیدا ہوتے ہیں ان کا تعلق مسئلہ انصاف سے ہے اور ان پر آسانی سے انصاف کی بحث میں غور کیا جاسکتا ہے۔

(۲) سیرت سے اس لحاظ سے بھی کہ اس سے انسانی ضرورتیں پوری ہوتی ہیں پیداوار کی مقدار ہی ایک ایسی شے نہیں جو غور کے لائق ہو۔ جیسا کہ سعادت کے بیان میں اشارہ کیا جا چکا

ہے ہر ضرورت کی تشفی لازمی طور پر اخلاقی حیثیت سے اچھی نہیں۔ اس کا دار مدار ضرورت کی نوعیت پر ہے اور ضرورت کی نوعیت میں صاحب ضرورت کی فطرت کا عکس نظر آتا ہے، اس لئے اقتصاد کی طریقہ عمل اور اس کی پیدا کی ہوئی دولت کی اخلاقی قیمت کا انحصار اشیاء اور اشخاص کے باہم تعلق پر ہو گا۔ علم الاقتصاد کے نقطہ نظر سے ہم قیمتوں کا اندازہ مال یا تجارتی سامان کی رو سے کرتے ہیں۔ علم الاخلاق کے نقطہ نظر سے ہم قیمتوں کا اندازہ انسانی زندگی کے بعض اوصاف کی رو سے کرتے ہیں لیکن سب سے پہلے ہمیں یہ دریافت کرنا چاہئے کہ ضروریات کے پورا ہونے کا صرف کرنے والے پر کیا اثر پڑتا ہے؟

پیداوار اخلاقی اس کے بعد پیدا کرنے والے کی حالت پر غور کرنا چاہئے۔ مال کا اندازہ مال ہونا اچھا ہے مگر مال یا خدمت کی قیمت کا اندازہ محض مال یا خدمت کے نقطہ نظر سے نہ کرنا چاہئے بلکہ حقیرانہ کے بقول اس خرچ کو بھی دیکھنا چاہئے جو اس مال یا خدمت پر انسانی زندگی

کے نقطہ نظر سے ہوتا ہے۔ اس معیار سے جانچا جائے تو بعض چیزوں کی ارزاں لاگت بھی گراں ثابت ہو، سوست کٹائی اور پارچہ بانی میں کلوں کے رواج سے گوسوئی کپڑا ارزاں ہو گیا، لیکن چونکہ یہ فرض کیا گیا تھا کہ کم لاگت کے لئے لڑکوں سے کام لینے کی ضرورت ہوگی اور لڑکوں سے کام لینے کا نتیجہ مرض، جہالت، جسمانی نشوونما میں خلل، قوی کے قبل از وقت اختتام بلکہ موت تک کی شکل میں ظاہر ہوا اس لئے لاگت کی یہ کمی اتنی گراں نکلی کہ برداشت نہ کی جاسکی۔ کم از کم انگلستان میں تو آخر کار یہی ہوا۔ انگلستان کے علاوہ اور جہاں کہیں لڑکوں سے کام لینے کا طریقہ رائج ہو گا وہاں بظاہر اس نقطہ نظر سے لاگت کی کمی و زیادتی کا دوبارہ حساب لگانا پڑیگا۔ جو اصول کم سن مزدوری کے متعلق صحیح ہے وہی صنعت کی دوسری شکلوں کے متعلق بھی صحیح ہو گا یعنی انسانی زندگی کے نقطہ نظر سے جو خرچ ہو گا اس کی وجہ سے لاگت کی کمی کے باوجود چیز گراں پڑیگی۔ صنعت کے مختلف حصوں کی بہت دقیق تقسیم و تقسیم، محنت کی یک رنگ اور آلہ صفت نوعیت، بعض پیشوں کے ناگزیر امراض و حادثات، مضر صحت اجزاء کی آمیزش سے اشیاء کی ارزانی، عورتوں سے ایسے منافی حفظا صحت حالات میں اتنی طویل مدت تک کام لینا جس کا خود ان کی اور اولاد کی صحت پر اثر پڑے، یہ تمام امور اس اخلاقی قیمت میں شامل ہیں جو تجارت و صنعت کے موجودہ طرق عمل کی وجہ سے ادا کرنا پڑتی ہے۔ اس کے علاوہ جسمانی بہبودی اور پیداوار کا تعلق اس اثر کا صرف ایک پہلو ہے جو پیداوار سے انسان کی زندگی اور سیرت پر پڑتا ہے۔ ہم ہر نظام یا طریقہ عمل کے متعلق سجا طور پر یہ دریافت کر سکتے ہیں کہ اس کی وجہ سے آیا کام کرنے والے کی فہم زندگی ہوتی ہے یا مردہ، کہیں لازمی طور پر کام اپنے درجہ سے گر کے غلامانہ جفاکشی کی شکل نو اختیار نہیں کر لیتا۔ حقیقی آزادی کو ترقی ہوتی ہے یا اس کی راہ میں رخنہ اندازی ہوتی ہے اس آخری سوال کے جواب دینے کے لئے رسمی اور حقیقی آزادی میں تمیز کرنے کی ضرورت ہوگی کیونکہ ممکن ہے بعض نظام انتہائی رسمی آزادی (آزادی معاہدہ) کے موافق ہوں لیکن ان کا نتیجہ یہ

بھلے کہ حقیقی آزادی کا وجود بالکل معدوم ہو جائے۔ اگر پیش نظر شقوں کا حاصل یہ ہے کہ ”یہ کرو ورنہ بھوکے مر دو“ تو اس کے یہ معنی ہیں کہ حقیقی آزادی کا دائرہ محدود ہے۔

سیرت اور جائداد اگر ایجابی پہلو سے دیکھا جائے تو جائداد کے حاصل ہونے کے یہ معنی ہیں کہ انسان کی طاقت اور آزادی میں وسعت پیدا

ہوتی ہے۔ چیزوں کو لینا، ان پر قابض ہو جانا، ان کا مالک بن جانا، یہ باتیں اس جبلت کے مظاہر ہیں جو حیاتیاتی عمل کی وجہ سے انسان کی فطرت کا جزو بن گئی ہیں۔ ان کا وجود زندگی کے لئے ضروری ہے۔۔۔۔۔ لیکن تنظیم یافتہ جماعت میں ملکیت یا جائداد کی نوعیت محض حیوانی جبلت کی نہیں ہوتی۔ چونکہ اس کا اظہار اجتماعی شخص کے ہاتھوں اجتماعی واسطہ کے ذریعہ سے ہوتا ہے اس لئے یہ حق ملکیت بن جاتا ہے یہ ایک بہت ہی اعلیٰ استعداد ہے اور حقوق کی طرح حق ملکیت کی وجہ سے بھی شخصیت کا اثبات ہوتا ہے اور صاحب حق کو اپنی جماعت کے ارکان سے اس حق کے متعلق اعتراف و پشت پناہی کے مطالبہ کا عقلاً استحقاق حاصل ہوتا ہے۔ فسطح کا یہ اصول کہ آزادی کے موثر استعمال کے لئے ملکیت کا وجود ضروری ہے افراد کے نقطہ نظر سے ملکیت کی اخلاقی اہمیت کو بہت ہی پر زور طریقہ سے واضح کرتا ہے۔

ملکیت میں ان ایجابی فوائد کے مقابلہ میں کچھ برائیاں بھی ہیں جنہیں اخلاقیین نے ہمیشہ تسلیم کیا ہے۔ ان برائیوں کا صاحب ملکیت اور جماعت دونوں پر اثر پڑتا ہے حرص، طمع، دوسروں کے ساتھ سنگدلی، یہ باتیں جائداد و ملکیت کی اختراعی نوعیت اور اس کی پیدا کی ہوئی طاقت کے عظیم الشان امکانات کا فطری نتیجہ معلوم ہوتی ہیں۔ بنی اسرائیل کے انبیاء و لہتمندوں کو برا کہا کرتے ہیں۔ خدائی بادشاہت (اخلاقی جماعت) کے اندر دو لہتمندوں کے داخلہ میں دشواری کی جو تصویر مسیح نے کھینچی ہے وہ عام طور پر تسلیم کی جاچکی ہے۔ اقطاعوں کے تیار کئے ہوئے دو لہتمندوں کے زیرنگیں سلطنت کے مرقع میں قانون کی معنوی تحریف و خلاف ورزی، آپس میں ایک دوسرے

سے حسد ایک طبقہ کا دوسرے طبقے سے متفرق جمہوری مداخلت کے لئے اداۓ محصول سے گریز، کئے خاکوں کے بعد یہ اخلاقی لب لباب نظر آتا ہے کہ بروہ روپہ پیدا کرنے کے راستہ پر آگے بڑھتے چلے جاتے ہیں ان کی نظر میں جتنی دولت ملی قدر زیادہ ہوتی جاتی ہے اتنی نیکی ملی قدر کم ہوتی جاتی ہے۔ کیونکہ تم کیا اس بات سے انکار کر سکتے ہو کہ نیکی اور دولت میں ایسی خلیج حاصل ہے کہ اگر یہ دونوں ترازو کے دوپلوں میں رکھ کے تولے جائیں تو جس قدر ایک پلہ نیچا ہوتا جائیگا اسی قدر دوسرا پلہ اونچا ہوتا جائیگا؟

منصفانہ تقسیم کے سوالات سے قطع نظر کرنے کے بعد بھی یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا افراد کو اس شکل میں غیر محدود طاقت ملنا چاہئے یا انھیں میراث کا غیر محدود اختیار حاصل ہونا چاہئے؟ مگر یہ تمام سوالات تو ان مباحث کی شکل اختیار کرتے نظر آتے ہیں جن کا تعلق انصاف سے ہے۔
(۳) اجتماعی پہلو انسان کے انسان سے سیاست، دوستی، رشتہ داری کے لحاظ سے جو گونا گوں تعلقات پیدا ہوتے ہیں وہ سب

اس باہمی احتیاج کی نشوونما یافتہ شکلیں ہیں جو زمرہ وار زندگی میں مضمر ہوتی ہے۔ جو زمرہ افراد سے مرکب ہوگا، لیکن اس کا ہر فرد دوسرے سے بے نیاز ہوگا وہ صرف افراد کا ایک جم غفیر ہوگا۔ جو زمرہ عورتوں مردوں بچوں سے مرکب ہوگا اور اس میں بعض کے بعض سے وہ تمام تعلقات ہونگے جو موجودہ انسانی زندگی میں نظر آتے ہیں اس زمرہ کی حیثیت افراد کے جم غفیر سے بدرجہا بہتر ہوگی۔ ہر شخص دوسرے سے نفع اٹھاتا ہے۔ اگر دنیا میں دوستی، محبت، رحم، ہمدردی، آمد و رفت، تعامل، انصاف، حقوق یا فرائض نہ ہوں تو انسان ان تمام چیزوں سے محروم ہو جائے جس کی وجہ سے زندگی کی قدر کی جاتی ہے۔

انسان کو ضروری مدد مختلف طرح سے ملتی ہے۔ پدری، مادری، فرزندمی یا دوسری طرح کی رشتہ داریوں کے روابط، دوستی اور رحم کی بدولت بعض خدمات حاصل ہوتی ہیں لیکن ان کا دائرہ لامحالہ محدود ہوتا ہے۔ اس کے

علاوہ ان کے معاوضہ میں ایسا انداز اختیار کرنا پڑتا ہے جو اگر عالمگیر ہو جائے تو انسان اس کو برداشت نہ کر سکے۔ اس زمانہ کے لوگ یہ نہیں چاہتے کہ ہر ایک کے بھائی بنیں ہر ایک سے دوستانہ تعلقات پیدا کریں یا ہر وقت مہربانی کے لئے دست سوال دراز رکھیں یا مہربانی کی درخواست کریں لیکن ان کی درخواست منظور نہ ہو۔ اگلے زمانہ میں خدمات حاصل کرنے کے یا تو یہی طریقے سختے ورنہ غلامی تھی۔ لیکن اقتصادی تعلق نے مساوات و خودداری کی بنیاد پر خدمات و اشیاء کے تبادلہ کا سامان کر دیا ہے۔ اقتصادی تعلق کے پیدا کئے ہوئے نظام معاہدہ کے ذریعہ سے حال یا مستقبل میں خدمات کا حاصل ہونا ممکن ہو گیا ہے۔ اب ہر شخص دوسری قسم کے تعلقات یا حقوق پیدا کئے بغیر خود دوسروں کی خدمت کر کے ان کی خدمات حاصل کر سکتا ہے۔ اگر ایسے موقع پر خدمات یا اشیاء کا معاوضہ دیا جاتا ہے تو اس واقعہ سے اس طرح کے تبادلہ کی اخلاقی حیثیت میں کمی نہیں آسکتی۔ کسی زمانہ میں تو یہ خیال کیا جاتا تھا کہ جب کبھی کوئی معاملہ کیا جاتا ہے تو اس میں ایک فریق کا نفع اور دوسرے کا نقصان ہوتا ہے لیکن اب یہ امر تسلیم کر لیا گیا ہے جب کوئی معاملہ اخلاقی اصول پر کیا جاتا ہے تو اس سے فریقین کو فائدہ ہوتا ہے نقد ادائیگی کی بنیاد کو شروع شروع میں اس لئے بڑا کہا گیا تھا کہ اس کی وجہ سے پرانے شخصی تعلق کی جگہ نئے خالی از جزیات تعلق کو ملتی تھی، لیکن واقعہ یہ ہے کہ اس کی بدولت نوکر، اور مالک، کے پرانے شخصی تعلق کے پیدا ہونے کے بدلے انسان کو نسبتاً زیادہ خود مختاری حاصل ہوتی ہے تو اس نتیجے کے بقول اب انسان خود کے بغیر اور چیزوں کی طرح اپنی محنت کو بھی بیچ سکتا ہے یا اقتصاد ہی طریقہ عمل میں اگرچہ یہ اخلاقی امکانات موجود ہیں لیکن کسی خاص نظام یا عمل درآمد کی اخلاقی حیثیت کا دار مدار اس امر پر ہو گا کہ یہ امکانات کس حد تک قوت سے فعل میں آتے ہیں۔ اس لئے ہم یکجا طور پر کسی طریقہ عمل کے متعلق اولاً یہ دریافت کر سکتے ہیں کہ آیا اس سے ہر رکن کی اس قسم کی خدمت ہوتی ہے جس کی اسے ضرورت ہے اسی سوال کی ہم علم الاقتصاد

کی اصطلاح میں یوں تعبیر کر سکتے ہیں کہ آیا زیر بحث طریقہ عمل سے اس قسم کی چیزیں پیدا ہوتی ہیں جن کی جماعت کو خواہش و ضرورت ہے جو طریقہ عمل اس کا انتظام کر سکیگا وہ اپنے انتظام کی حد تک بعض چیزوں کی کم یا بی اور بعض کی ضرورت سے زیادہ فراہمی کے انسداد کا انتظام اور یوں سرد بازاری ہ کام کی بے قاعدگی، اجرت کی بے قاعدگی، اور انجام کار میں پریشانی و حاجتمندی کے انسداد کا انتظام کر سکیگا؟

ثانیاً اگر یہ طریقہ عمل ایسے ارکان جماعت کے باہم انحصار و خدمت کا مظہر ہے جن میں سے ہر ایک کی بقول کانٹ شفٹی حیثیت سے فطری قدر و قیمت ہے اور جن کا درجہ ہماری سیاسی جماعت میں یکساں تسلیم کیا گیا ہے تو ایسی صورت میں ہم بجا طور پر یہ سوال بھی کر سکیں گے کہ جو خدمات اس طرح انجام پاتی ہیں ان کے نتائج کی تقسیم کیونکر ہوتی ہے۔ کیا یہ طریقہ خدمات کے معاوضہ میں اشیاء کی عام اور وسیع تقسیم کی طرف مائل ہے یا اس کی وجہ سے ”امیر تو اور زیادہ امیر اور غریب اور زیادہ غریب“ ہو جاتے ہیں یا ایک دوسرے نقطہ نظر سے ہم یہ دریافت کر سکتے ہیں آیا یہ طریقہ عمل ارکان جماعت کو انہی خدمات کا صلہ اخلاقی اور منصفانہ بنیاد پر یا اگر یہ اخلاقی پر مبنی نہیں تو کم از کم غیر اخلاقی اور غیر منصفانہ بنیاد پر دینے کی طرف مائل ہے یا نہیں؟

ثالثاً متعارض خدمات کا مسئلہ متعدد شکلوں میں نظر آتا ہے اول تو وہ تعارض ہے جو پیدا کرنے والے اور صرف کرنے والے کے مابین ہمیشہ نظر آتا ہے زیادہ اجرت اور کم وقت مثلاً بڑھئی یا جولاہے کے لئے مفید تو ہے مگر اسی وقت تک جب تک وہ پیدا کرنے والا ہے صرف کرنے والا نہیں، جس وقت اس میں یہ حیثیت پیدا ہوگی مثلاً م۔) وہ کپڑا خریدنے یا مکان کا کرایہ دینے کا ارادہ کرے گا اس وقت اس کے نقطہ نظر سے م۔) قیمت کا کم ہو تا ہی مفید ہو گا۔ اب سوال یہ ہے کہ ان متعارض و عموماً میں تطبیق پیدا کرنے کے لئے کس اصول سے کام لیا جائیگا اس کے علاوہ اگر صرف کرتے والے کی خدمت کا خیال کیا گیا تو ممکن ہے

قیمت اتنی کم رکھنا پڑے کہ نفع کم سے کم رہ جائے ایک پیدا کرنے والے کا کاروبار چونکہ وسیع ہے اس لئے ممکن ہے وہ اتنے کم نفع پر کام کر سکے لیکن دوسروں کو ممکن ہے مقابلہ کے میدان سے نکل آنا پڑے۔ کیا اسے زیادہ قیمت پر اصرار کرنا چاہئے تاکہ اس کے حریف بھی کام کر سکیں یا کم قیمت کو منظور کر لینا چاہئے تاکہ صرف کرنے والے اور اسے دونوں کو فائدہ ہو؟

متقاضی خدمات کے مسئلہ کی ایک مجسم شکل مزدور سہا ہے۔ مزدور سہا کو کس حد تک ایک محدود مزدورہ (سہا کے ارکان) کی اس طرح خدمت کرنا چاہئے جس سے صنعت میں دوسرے کام کرنے والے یعنی غیر ارکان کا نقصان ہوتا ہو؟ کیا اگر سہا کا دروازہ سب کے لئے کھلا رکھا گیا یا چندہ وغیرہ اتنا زیادہ رکھا گیا کہ ہر شخص کا داخلہ ممکن نہ ہو تو اس سے صورت مسئلہ میں کوئی فرق پیدا ہوگا؟ کیا کارکنوں کی دستیابی کو محدود کر کے اجرت کو موجودہ سطح پر قائم رکھنے کے لئے کارآموذوں کی تعداد کو محدود کر دینا چاہئے؟ اگر چاہئے تو کیا یہ کارروائی لڑکوں اور غیر ماہر کاریگروں کے حق میں منصفانہ ہوگی؟ بالفرض یہ ان کے لئے سخت ہے تو کیا یہ روش سخت تر یا نرم تر ہوگی یا یہ اصول کہ ان لوگوں کو انتخاب طبعی کے حوالہ کر دیا جائے اور اگر بہت زیادہ آدمی ایک ہی کام کرنے لگیں تو انتخاب طبعی اپنے اصول سے کام لے کے نالائقوں کو خارج یا فنا کر دے؟ کیا جس قدر ممکن ہو اجرت میں اضافہ اور وقت میں کمی کر دی جائے یا اس کا کوئی مناسب معیار، یعنی ایسا معیار بھی ہوگا جو صرف کرنے والے اور کارکن دونوں کے لئے مناسب ہوگا؟ قیمتوں کے اضافہ میں سرمایہ داروں کے ساتھ مزدور سہا میں کس حد تک شرکت کر سکتی ہیں؟

شخصی ملکیت اور اجتماعی
ظاہر ہے کہ ملکیت سے اجتماعی مفاد بالواسطہ حاصل ہوتا ہے چنانچہ قانون میں بھی یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ حق ملکیت کی بنیاد اجتماعی ہے یہودیہ یا واسطہ ہوتی ہے جماعت تو یہ جانتی ہے کہ اس کے ارکان کی قدر و قیمت کو ترقی اور ان کے

شخصی وقار و آزادی کو نشو و نما ہو۔ اگر ملکیت و جائیداد دوسرے اجتماعی فوائد میں رخنہ انداز نہیں ہوتی تو جس حد تک وہ ان مقاصد کے لئے کارآمد ہوگی اس حد تک اس میں اجتماعی حیثیت موجود ہوگی، بعض لوگوں کے نزدیک فائدہ و احساس کے اتحاد پر مبنی جماعت کے لئے شخصی ملکیت مہلک ہوتی ہے ا فلاطون اپنی نصب العینی سلطنت میں محافظین سلطنت کو جائیداد رکھنے کی اجازت دینے کے لئے تیار نہیں کیونکہ نہ ملکیت ہوگی نہ میری اور تیری، پر جمع کرے ہو گئے نہ مفدے دائر ہو گئے نہ آپس میں اختلاف ہوگا نہ اوتی تنک ظرفیاں ہو گئی نہ آکے دن کی پریشانیاں ہو گئی۔ ا فلاطون کے اس نظریہ پر عمل تو قرون متوسطہ کے کلیسا نے کر کے دکھایا لیکن اس خیال کے آثار جدید جماعت تک میں موجود ہیں۔ جن طبقوں کو ا فلاطون محافظ سلطنت کہتا ہے (یعنی سیاہی، حکام عدالت، پیشوایان مذہب، معلمین) وہ اب بھی عملاً کوئی بڑی جائیداد نہیں رکھتے گو جماعت ان کی مدد کرتی ہے۔ غالباً یہ عام طور پر تسلیم کیا جائیگا کہ ان طبقوں کا بڑی جائیداد نہ رکھنا ہی جماعت کے حق میں اچھا ہے، مگر یہ ظاہر ہے کہ افراد و طبقات میں نا اتفاقی کا سبب صرف جائیداد نہیں۔ اگر مقصد و احساس کا گہرا اتحاد موجود ہے جیسا کہ عیشا کے ابتدائی زمانہ میں تھا یا بعض ان جماعتوں میں پایا جاتا ہے، جن کا عمل اشتراکیت پر ہے تو ایسی صورت میں دولت کی مشترک ملکیت اخلاقی نقطہ نظر سے قابل قدر اور عملاً ممکن ہوگی اس طرح کے اتحاد کے بغیر تو ملکیت کی برطرفی سے اور بھی زیادہ نا اتفاقی پیدا ہوگی، کیونکہ تصادم سے اجتناب اور سعادت کی ترقی کے لئے ہر شخص کو جس خود مختاری کے دینے کی ضرورت ہوگی اس کے دینے کا کوئی طریقہ موجود نہ ہوگا۔ تاہم اصولاً یہ مان لینے کے بعد کہ دولت کے بعض حصوں کو شخصی ملکیت میں رہنا چاہئے ہم کو یہ امر تسلیم کرنا چاہئے کہ ایسے اخلاقی مسائل کی ایک بڑی تعداد حل طلب رہ جاتی ہے جن کا تعلق ان صحیح شرائط سے ہوتا ہے جن کی ماتحتی میں جماعت دولت کو شخصی ملکیت کے سپرد کرنا قرین دانشمندی سمجھ سکتی ہے۔ کیونکہ یہ اصول

اچھی طرح ذہن نشین کر لینا چاہئے کہ شخصی ملکیت کے حق مطلق کا کوئی وجود نہیں بہر حق خواہ وہ اخلاقی ہو یا قانونی و اجتماعی مجموعہ سے ماخوذ ہوتا ہے جو اگر اخلاقی مجموعہ بھی ہے تو لامحالہ اپنے اجزاء میں سے ہر جز کی فرتوت کا پاس کریگا۔ اسی بنیاد کو پیش نظر رکھ کے سوالات ذیل پر غور کرنا چاہئے کسی قسم کی جمہوری دولت کو شخصی افراد یا غیر شخصی ایتلافات کے کامل قبضہ میں دینا چاہئے؟ کیا اس نظام کی موجودہ شکل سے جائیداد رکھنے والوں اور نہ رکھنے والوں دونوں کے نفع کو ترقی ہوتی ہے یا صرف ان لوگوں کے نفع کو جن کے پاس جائیداد ہے؟ کیا اس وقت جمہوری دولت کا جس قدر حصہ شخصی ملکیت کے قبضہ میں ہے اس سے زائد کو شخصی ملکیت کے حوالہ کرنا جماعت کے لئے مفید ہوگا یا جمہوری دولت کا بیشتر حصہ جمہوری ملکیت میں رکھنا مفید ہوگا؟ کیا زمین اور دوسری قسم کی جائیداد کی ملکیت کے متعلق افراد یا ایتلافات کے لئے کسی حد کی تعین ہونا چاہئے؟ کیا بعض ایسی صورتیں ہیں جن میں شخصی ملکیت کی وجہ سے جماعت کا ایک بڑا حصہ تمدن کے فوائد سے بہرہ اندوز ہونے کے بجائے ان سے محروم رہتا ہے؟ کیا انسان کو اپنی تمام جائیداد اپنے داروں کے نام منتقل کرنے کی اجازت دینا چاہئے یا اس کا ایک حصہ جماعت کیلئے محفوظ رکھنا چاہئے؟

گزشتہ تحلیل میں بعض ان مسائل کے بیان کرنے کی کوشش کی گئی ہے جن کا لازمی طور پر اقتصادی زندگی سے تعلق ہے لیکن چونکہ تبدیل شدہ اقتصادی حالات کی وجہ سے اخلاقی تحقیقات نے بالفعل جدید و حیران کن شکل اختیار کر لی ہے اسی لئے ان تبدیل شدہ اقتصادی حالات پر اختصار کے ساتھ غور کرنا ضروری ہے۔

ف۔ جدید اقتصادی نظم کے پیدا کئے ہوئے مسائل
مجموعی اور غیر شخصی تنظیمات | صنعتی اور اقتصادی دنیا کے بڑے حصے میں

دو تغیر ہو چکے ہیں۔ پہلا تغیر تو یہ ہے کہ اب تنظیم کی بنیاد انفرادی نہیں بلکہ مجموعی ہے۔ دوسرا تغیر جو پہلے تغیر کا ایک حد تک نتیجہ ہے یہ ہے کہ اب تعلقات کی نوعیت شخصی کے بجائے غیر شخصی یا متالفا نہ ہوتی ہے تالفات بے شک اشخاص سے مرکب ہوتے ہیں لیکن جب ان کی تنظیم اقتصادی مقصد کے لئے ہوتی ہے تو وہ محض اقتصادی مقصد کی مجسم شکل اور دوسرے انسانی اوصاف سے مصروف ہوتے کی طرف مائل ہوتے ہیں اگرچہ قانونی حیثیت سے یہ تالفات بھی حقوق و فرائض کے ماتحت ہوتے ہیں، لیکن ان کا مقصد صرف ایک ہوتا ہے اور یوں وہ اس حد تک مجبور ہوتے ہیں کہ انہیں اخلاقی نقطہ نظر سے غیر شخصی کہا جاسکتا ہے، وہ گویا کاروبار جاری رکھنے کی کل ہوتے ہیں اور اخلاقی حیثیت سے غور و خوض کے اتنے ہی ناقابل ہوتے ہیں جتنی کہ اور کلیں ہوتی ہیں۔

اخلاقی تصورات | ان دونوں تغیرات کی بنا پر ہمیں اپنے اخلاقی تصورات کی از سر نو ترتیب میں از سر نو ترتیب پیدا کرنے کی ضرورت ہے دیانتداری حقوق، فرائض کے متعلق ہمارے تصورات نے اپنی موجودہ شکل اس وقت اختیار کی تھی جب سن و نو کا فرق آسانی سے ہو سکتا تھا جب اشیاء کی پیدائش میں ہر شخص کے حصہ کی تعیین ممکن تھی جب پیدا کرنے والا اپنی پیدا کی ہوئی چیزوں کو اپنے ہمسایوں کے ہاتھ فروخت کرتا تھا، جب کارگیر کارکن کا ہمسایہ بھی ہوتا تھا جب ذمہ داری کی شخصی تعیین ہو سکتی تھی۔ جب انسان اپنے مملوکہ کاروبار کو اپنے قابو میں رکھ سکتا تھا اور خود معاہدہ کر سکتا تھا، جب ہر شخص کے پاس روشنی، آگ، پانی اور اکثر نقل و حرکت کا بھی سامان ہوتا تھا اس لئے جمہوری خدمت انجام دینے والی شرکتوں کی ضرورت نہ تھی۔ اس قسم کے تصورات موجودہ اقتصادی نظم کے لئے ناکافی ہیں قدیم دیانت داری کے لئے اشیاء کو اپنے بنانے والوں کی ملکیت فرض کرنا اور اس کے بعد تبادلہ

و معاہدہ پر غور کرنا ممکن تھا، جدید دیانت داری کو سب سے پہلے اس سوال سے دوچار ہونا پڑیگا کہ مجموعی طور پر پیدا کی ہوئی چیزوں کا مالک کون ہے؟ کیا موجودہ مذہبیل کے اصول پر نتائج کی تقسیم انصاف و دیانت کے ساتھ ہو رہی ہے؟ اقتصادی معاملات میں قدیم دیانت داری کے یہ معنی تھے کہ ہر شخص کو معاہدہ اور ملکیت کے متعلق اپنے حقوق حاصل ہوں۔ جدید دیانت داری کو یہ غور کرنا پڑیگا کہ ہر شخص کو معیار زندگی اور فوائد تمدن میں وہ حصہ کیسے حاصل ہو جس سے مکمل اخلاقی زندگی بسر کرنا ممکن ہو۔ قدیم نسلی انسان کو زیادہ تر فرد واحد کی شخصیت سے زندگی بسر کرنے کی اجازت تھی لیکن جدید نسلی کا یہ مقتضا ہے کہ اگر انسان نتائج حاصل کرنا چاہتا ہے تو اسے متحدہ کوشش میں حصہ لینا چاہئے مجموعیت پسندانہ واقعات کی تشریح انفرادیت پسندانہ نظریات سے نہیں ہو سکتی۔

اقتصادی و صنعتی طرق عمل میں جن تغیرات کی وجہ سے صرف موجودہ انسانی واقفیت، مہارت اور برداشت کے دوش بدوش رہنے والی طاقتوں کو نہیں بلکہ گزشتہ اور آئندہ (۹۰-۱۰۰) مہارت و جہان کے متحدہ نتائج کو بھی یکجا کر کے استعمال کیا جاتا ہے ان کا دار مدار متعدد باہم دگر موافق اسباب پر ہے۔ ہم آئندہ اجتماعی ذریعہ، صنعت کی فنی مہارت تجارت کی فنی مہارت، زمین قیمت کے ذرائع اور ملکیت کی نوعیت پر توجہ کرینگے

فصل صنعت و تجارت کے جاری رکھنے کے ذرائع

ابتدائی ذرائع شروع شروع میں تجارت و صنعت کے جاری رکھنے کے لئے جن ذرائع سے کام لیا جاتا تھا، ان کی تنظیم صرف اقتصادی غرض سے نہیں ہوتی تھی۔ جو خاندان یا رشتہ دار کسی پیشہ میں مشغول ہوتے تھے، ان کے مقصد تنظیم کا یہ پیشہ صرف ایک جزو ہوتا تھا۔ یہی حال مقبوضاتی زمروں کا تھا۔ اثینا کی شہری سلطنت کانوں کی مالک تھی

جرمن دیہات، جنگلوں پر اگا ہوں اور پانی کے مشترک ملکات کی حیثیت سے ملک ہوتے تھے۔ انگلستان اور امریکہ میں بھی اس مشترک کاسلسلہ قائم رہا گو ان میں افراد کے ملک کو جانور بھی چرسکتے تھے یہاں تک کہ متحدہ (امریکہ م۔) میں زمین کا ایک حصہ تعلیم گاہوں کے لئے محفوظ کر لیا گیا تھا جو اگر اس وقت بھی سلطنت ہی کے ہاتھ میں ہوتا تو اس سے جمہوری فائدہ کی تقریباً ناقابل یقین مقدار حاصل ہوتی، لیکن اسے سلطنت کے پاس رکھنے کے بجائے حسب معمول شخصی افراد کے ہاتھ فروخت کر ڈالا گیا۔ قومی حکومت کے پاس تو اب بھی محفوظ جنگلات کے لئے زمینیں ہیں لیکن بلدیہ کی تحریک سے پہلے شہری جماعت امریکہ اور انگلستان میں اقتصادی موثر کی حیثیت سے ختم ہو چکی تھی، چنانچہ اس کے پاس سڑکوں، نہروں اور ڈاک خانوں کے علاوہ اور کچھ نہ تھا صنعت کے خاندان و مقبوضہ پاؤں کھپے جماعت کے قبضہ میں ہونے سے صرف اقتصادی مقصد کی تکمیل نہیں ہوتی بلکہ اقتصادی مقاصد کا شمار ان متعدد مقاصد میں ہوتا ہے جو اس قبضہ سے انجام پاتے ہیں، البتہ اقتصادی رشتہ سے دوسرے روابط کو مدد ملتی ہے لیکن اس کے مقابلہ میں اقتصادی مقصد کو دوسروں سے اپنا دامن چھڑا کے اپنی پوری طاقت کے ساتھ بے نقاب نظر آنے کا موقع نہیں ملتا۔ خاندانی یا شہری زمروں میں اکتساب کی جبلت اس لئے محدود رہتی ہے کہ افراد کے باہم صنعتی تعلقات کے ساتھ ہمسائیگی اور رشتہ داری کے تعلقات بھی ہوتے ہیں۔

کاروباری | لیکن اس کے برعکس کاروباری حوصلہ مندیوں (حصہ داری) شرکت، تالف، ایمان میں لوگوں کی تنظیم صرف اقتصادی مقاصد کے لئے ہوتی ہے جن کے علاوہ اور کوئی امر پیش نظر نہیں ہوتا۔ جن تالفات کی تنظیم اس اصول پر ہوتی ہے وہ بے روح ہوتے ہیں کیونکہ ان کا مایہ خیر مجرد اقتصادی فوائد

ہوتے ہیں۔ خانگی مقبوضاتی ذرائع کے عہد میں اکتسابی قوتوں کا قبضہ میں رہنا ایک حد تک سفید پوش تھا، لیکن ساتھ ہی ان قوتوں کے قبضہ میں رہنے سے نقصان بھی پہنچتا تھا، انسانی عمل کے ایک جداگانہ دائرہ کی حیثیت سے کاروباری حوصلہ بندیوں کا ظہور ہوا تو اس سے ایک نئی طاقت کو منظر عام پر آنے کا راستہ ملا، اس نئی طاقت کے ساتھ اجتماعی و اخلاقی زندگی کے لئے بحیثیت مجموعی فوائد بھی آئے اور نقصانات بھی، چنانچہ اس کی بدولت صنعتی و اقتصادی اہلیت کے امکانات میں عظیم الشان اضافہ ہوا۔ حوصلہ بندی کے پیمانہ کا حسب ضرورت چھوٹا یا بڑا ہونا ممکن ہو گیا اب وہ حالت نہ رہی جو خاندانی یا جماعتی ذرائع کے زمانہ میں تھی اور جس میں کاروبار کا پیمانہ کبھی بہت ہی مختصر اور کبھی بہت ہی وسیع ہوتا تھا کسی خاص کام کی استقراء کے لحاظ سے لوگوں کی ذمہ بندی کا موقع ملا اور ان ذمروں سے کام لینا ضروری نہ رہا، جن کی سیرازہ بندی صنعتی و اقتصادی کے بجائے دیگر اسباب سے ہوئی تھی۔ اس کے علاوہ ایسے لوگوں کا علیحدہ کر دینا آسان ہو گیا جو پیرائہ سالی یا کسی اور وجہ سے کام کرنے کے لائق نہیں رہتے۔ جیسا کہ آجکل روز افزوں طریقہ پر ہو رہا ہے جب ایسے تالقات جو کہ دروں بلکہ اربوں روپیہ کے سرمایہ سے کام کرتے ہیں مشترک انتظام کے رشتہ استناد میں مشلک ہو جاتے ہیں تو وہ ایک ایسی عظیم الشان طاقت بن جاتے ہیں جن سے ایک وحدت کی حیثیت سے کام لینا ممکن ہوتا ہے۔ اس طرح کی تنظیم کے مہتمم کے لئے یہ خیال کرنا آسان (بلکہ سچ یہ ہے کہ یہ خیال نہ کرنا دشوار) ہے کہ اس کی تنظیم کے فوائد کی اہمیت سب سے زیادہ ہے اس لئے سیاست، محصولات، قانون سازی اور عدالت کو مذکورہ بالا فوائد کے ماتحت ہونا چاہئے، اس طرح کے محض اقتصادی اغراض کیلئے ترتیب یافتہ تالقات کے اخلاقی خطرات اظہار من الشمس ہیں، جن کی عملی مثالیں بار بار نظر آتی رہتی ہیں۔ چونکہ تالقات ان بندشوں سے نا آشنا ہوتے ہیں جو افراد

کو قابو میں رکھتی ہیں اس لئے مقابلہ کن، کارکن، اور جمہور کے ساتھ ان کا سلوک خالص اقتصادی رنگ میں ڈوبا ہوا ہوتا ہے۔ اس کی وجہ سے دیانت داری کی بعض محدود قسموں کا وجود تو یقینی ہو جاتا ہے، لیکن اس کے دائرہ میں شخصی ہمدردی اور جمہوری فرض کے محرکات داخل نہیں ہوتے۔

مزدوروں کے سرمایہ کے ان متالف مجموعوں کے ساتھ متلازمہ،
مزدوروں کے اتحادات ہیں جن کی شکلیں مختلف ہوتی
اتحاد ہیں۔ ان کی جب ابتداء تنظیم ہوتی ہے تو علی العموم ان

میں محرک کے لحاظ سے پیچیدگی اور طرز عمل کے لحاظ سے جذبات کا غلبہ بلکہ جوش و خروش پایا جاتا ہے لیکن امتداد زمانہ سے انکامیلان خالص اقتصادی حیثیت کی طرف ہونے لگتا ہے، ریاست ہائے متحدہ (امریکہ-م) میں ان اتحادات کی بدولت بہتر اجرت کا حصول، موت بیماری کے لحاظ سے بیمہ اور فوائد، کا انتظام مزدور پچوں اور کام کے اوقات کے سلسلہ میں حالت کی اصلاح، خطرناک آلات، آتش گیر مادوں اور پیشہ وارانہ امراض سے حفاظت کی تدبیر ہوتی ہے۔ برطانیہ عظمیٰ میں ان اتحادات کو استعمال کی غرض سے اشیاء کی خریداری میں اصول تعامل پر کاربند ہونے میں بھی کامیابی ہوئی ہے۔ لیکن اس قسم کی تنظیم ان مزدوروں میں سب سے زیادہ کامیاب ہوتی ہے جن کے لئے مہارت کی ضرورت ہوتی ہے، کیونکہ جہاں تک اس تنظیم کا مقصد مجموعی طور پر معاملہ کرنا ہے، یہ امر ظاہر ہے کہ تنظیم کو اپنے مقصد میں کامیابی اسی تناسب سے ہوگی جس تناسب سے کہ وہ پیش نظر صنعت میں مزدوری کی ہم رسائی کو اپنے قابو میں رکھ سکے گی جس قسم کی مزدوری کے لئے مہارت کی ضرورت نہیں ہوتی اس کی ایسی تنظیم جو سرمایے کی تنظیم کے ہم سنگ ہو اگر ناممکن نہیں تو دشوار ضرور ہے خصوصاً اس لئے اور سبھی کہ تارکین وطن کا ایک سیلاب ہے کہ امنڈ اچلا آتا ہے۔ اسی لئے جب سرمایہ اور مزدوری میں تقاضا ہوتا ہے تو اس اخلاقی صورت حال

کے پیدا ہونے کی قدرۃ توقع ہوتی ہے جو ایسے موقع پر نظر آتی ہے جب فریقین کی طاقت میں سخت نابرابری ہوتی ہے۔ شدہ زور کمزور کو نظر حصار سے دیکھتا ہے اور اس کی ہستی کو تسلیم کرنے سے انکار کرتا ہے اس کے مقابلہ میں کمزور کو یہ نظر آتا ہے کہ اگر میں نے قواعد کی پابندی کی اور انھیں اسلحہ سے کام لیا جن کے استعمال کی شدہ زور اجازت دیتا ہے تو اس صورت میں میری کامیابی کی کوئی امید نہیں اس لئے وہ از حد مایوس ہو کے تشدد پر آمادہ ہو جاتا ہے جس کا یہی انجام ہوتا ہے کہ منظم جماعت کی تمام طاقتیں اس کے خلاف ہو جاتی ہیں گو

زمرہ وار اخلاق | ان حالات کا ایک نمایاں پہلو یہ ہے کہ ان کی وجہ سے زمرہ دار اخلاق کی طرف بازگشت ہوتی ہے کم از کم اس وقت تک تو یہی ہوا ہے۔ جماعت ایک عام معیار از سر نو قائم کرنا چاہتی ہے لیکن اسے کوئی معیار نہیں ملتا۔ اس لئے وہ عالم مذہب میں ایک طرف تو از کار رفتہ قوانین پر سختی کے ساتھ اصرار کرنا چاہتی ہے اور دوسری طرف نئے مطالبات سے کم و بیش جذباتی اور غیر منطقیانہ ہڈری رکھتی ہے۔ زمرہ وار اخلاق کے یہ معنی ہیں کہ غیر شخصی اور مجموعی زندگی بسر کی جائے۔ اس قسم کی زندگی میں خاص اپنے زمرہ کے ساتھ وفاداری دوسروں کی طرف سے بے اعتنائی عدم ذمہ داری اور یکسر اجتماعی معیار کی کمی پائی جاتی ہے۔ تاہم دونوں میں ایک اہم فرق موجود ہے، موجودہ مجموعی و غیر شخصی ذرائع اتنے معصومانہ نہیں جتنے قدیم رشتہ دارانہ زمرے تھے۔ ان کا متعین مقاصد کے حصول کے لئے موثر ذرائع کی حیثیت سے استعمال تو ہو سکتا ہے، لیکن یہ ممکن ہے کہ قدیم استحکام و عدم ذمہ داری کا فائدہ وہ لوگ اٹھائیں جو ان ذرائع کا ہوشیاری کے ساتھ استعمال کر سکیں اور ارکان و انتظام اتالیف اپنے تخیل کے لحاظ سے ایک جمہوریت پسندانہ انتظام ہے، کیونکہ اس کی بدولت ایک منتخب شدہ انتظام کے ماتحت چند مالک جن میں بعض کم حیثیت بھی ہوتے ہیں اتحاد

کے رشتہ میں منسلک ہوتے ہیں، بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ صورت طاقت کی بیجاٹی اور ملکیت کی تقسیم کے لئے ایک قابل قدر تدبیر ہے لیکن جدید حوصلہ مند یوں اور اتحادوں کی وسعت اتنی ہے کہ انھیں حصہ دار یا رکن براہ راست اپنے قابو میں نہیں رکھ سکتے۔ ممکن ہے کہ وہ کسی خاص روش کو ناپسند کریں لیکن فرداً فرداً وہ اس معاملہ میں بے بس ہونگے۔ اگر وہ براہ راست قابو میں رکھنا چاہیں گے تو اس کے لئے انھیں بہت بڑی تعداد میں متحد ہونا پڑیگا جو غیر معمولی نازک اوقات کے علاوہ تقریباً غیر ممکن ہے۔ ادھر ڈاکٹر کٹروں کے لئے یہ ممکن ہے کہ وہ اس روش کو جاری بھی رکھیں اور حصہ داروں کی قائم مقامی کا دعویٰ بھی کرتے رہیں اور یوں آخر میں ذمہ داری سے محفوظ رہیں۔ کسی بڑی ریلوے کمپنی صنعتی تالیف یا مزدور سبھا میں چھوٹے حصہ داروں کا کیا اثر ہو سکتا ہے؟ صرف ایک ہی نقطہ ہے جس پر وہ آسانی سے جمع ہو سکتے ہیں یعنی نتائج یا منافع مقسومہ اگر کسی غیر قانونی طریقہ کو اختیار کرنا، قانون ساز یا حاکم عدالت کو رشوت دینا یا غیر رکن کے متعلق کوئی کارروائی کرنا، منظور ہوتا ہے، تو اس وقت اعلیٰ عہدہ دار بھی صرف نتائج کو دیکھتے ہیں وہ ذمہ داری کا بار قانونی سرشتہ، یا قضیہ مجلس، کے کندھوں پر ڈال دیتے ہیں اور خود اس کے علاوہ دوسری باتوں سے لاعلمی کا اظہار کرتے ہیں۔ یہ سب سب چونکہ ارکان یا حصہ داروں کے کارپرداز ہوتے ہیں۔ ادھر حصہ داروں کو اس امر کا یقین ہوتا ہے کہ انھوں نے کسی بیجا شے کی اجازت نہیں دی ہے۔ بعض تالیفات کا نفع بہت سے مالکوں کو پہنچتا ہے اور بعض کا صرف ایک داخلی حلقہ کو، کیونکہ یہ داخلی حلقہ بعض تالیفات کو قائم کرتا ہے جس کے ساتھ زیر بحث تالیف کا معاہدہ ہو جاتا ہے۔ اس کے علاوہ بڑے تالیفات کا میلہ اس صورت حال کی طرف ہے جس میں ریلوں، بنکوں، بیمہ کمپنیوں، صنعتی کاروباروں کے ڈاکٹر کٹروں کی مجلس کے رکن اسی محدود زمرہ سے لئے جاتے ہیں، اس مجموعی ملکیت کا استعمال بالکل اسی طرح ہو سکتا ہے جس طرح فرد واحد کی ملکیت کا ہوتا ہے اگر کسی سیاسی انتخاب میں شرکت کے لئے ان سے کام لیا جانا

ہے۔ تو بیارگ کی عدالت کے نزدیک ڈاکٹر مستوجب سزا نہیں ہوتے جو
مستاجر اور اجیر ایسی غیر شخصی تعلق مستاجر اور اجیر ہیں ہوتا ہے، آخری مستاجر
تو حصہ دار ہوتا ہے، لیکن وہ اپنے اختیارات صدر کے

سپرد کر دیتا ہے اور وہ پیش مرد کے حوالہ کر دیتا ہے ان میں سے ہر ایک
نتیجہ کا خیال کرتا ہے۔ اگر اجیر شکایت کے لئے صدر کے پاس جاتا ہے
تو وہ یہ کہتا ہے کہ میں پیش مرد کے کام میں دخل نہیں دے سکتا اگر پیش مرد
سے کہا جاتا ہے تو وہ یہ جواب دیتا ہے کہ کمپنی کا یہی طریقہ ہے اکثر مزدور
سیھائیں بھی اسی سپر کا کام دیتی ہیں۔ جن لوگوں کو یہ طرز عمل اختیار کرنا پڑتا
ہے اگر وہ خود مالک ہوتے تو ممکن تھا کہ مروت و فیاضی سے کام لیتے لیکن دوسروں کی چیزیں فیاضی
یا مروت کا استعمال نہیں کر سکتے اسلئے پورا نظام مروت و فیاضی سے معری ہو جاتا ہے یہ نظام بظاہر
اس وقت اپنی ترقی کی انتہا کو پہنچ جاتا ہے جب ایسے تالف قائم ہوتے
ہیں جن کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ مستاجروں کو ہر قسم کی شخصی ذمہ داری سے
محفوظ کر لیا جائے ضرر کی بنا پر اجیر کے دعویٰ کے لحاظ سے مستاجر کا بیمہ
کرنے کے لئے کمپنیاں قائم ہوتی ہیں انھیں بوجھ کے تقسیم کرنے کی ایک
تدبیر سمجھنا چاہئے لیکن جیمہ کمپنیوں کی طرح ان تالفات کی تنظیم کا ابتدائی
مقصد ادائے تاوان نہیں ہوتا اس لئے دعویٰ خواہ کننا ہی حق بجانب ہو
لیکن اس پر مقدمہ بازی ہوتی ہے جس کے مصارف اس قدر زیادہ ہوتے
ہیں کہ اجیر خاموش رہنے ہی کو ترجیح دیتا ہے اگر ایک غریب مدعی اور ایک
دولتمند تالف مدعا علیہ ہے تو قانونی کارروائی کی طوالت پر مدافعت کے
بہترین ذریعہ کی حیثیت سے اعتبار کیا جاسکتا ہے؟

جمہور سے تعلق اسی طرح تالف کے جمہور اور جمہور کے تالف سے تعلق
بھی غیر اخلاقی ہوتے ہیں، اس صورت حال کے اندازہ
کرنے کا سہل طریقہ ان کلوں کی اخلاقی بلکہ غیر اخلاقی حیثیت پر غور کرنے
سے ہاتھ آسکتا ہے جو حال میں بعض اقتصادی خدمات کے انجام دینے
کے لئے رائج ہوئی ہیں (اب بعض ایسی کمپنیاں ایجاد ہو گئی ہیں جن پر خود کھڑے

ہو کے یا شکر کا بورا رکھنے صحیح وزن معلوم کیا جاسکتا ہے اس قسم کی کلوں میں اول الذکر وزن کل اور آخر الذکر شکر کل کہلاتی ہیں ان - م) وزن کلوں شکر کلوں یا میلیفون کے متعلق یہ فرض کیا جاتا ہے کہ ایک مختصر سی رقم کے معاوضہ میں ان سے ایک خاص خدمت لی جاسکتی ہے لیکن اگر کل بگڑی ہوئی ہے تو اس کی خرابی کا شکار ہو بیو اے شخص کے پاس (اپنے نقصان کی تلافی کام) کوئی علاج نہیں خود اس شخص کا رویہ بھی اس طرح آلہ صفت ہوتا ہے جس طرح اس کل کا ہوتا ہے اگر وہ کام لے سکتا ہے تو فہماور نہ سہی تالفات کی حالت اس اندازہ کے لحاظ سے جو وہ خود دوسروں کے ساتھ اور دوسرے اس کے ساتھ اختیار کرتے ہیں خالص کل کے رنگ اور اخلاقی افراد کے شخصی رویہ کے بین ہیں ہوتی ہے۔ فرض کیجئے کسی مسافر سے زیادہ کہ یہ لیبیا گیا یا ریلوے کمپنی کے عہدہ داروں کے متعلق کوئی اور شکایت پیدا ہوئی تو اس کا فوری علاج اسی طرح ناممکن ہو گا جس طرح کہ شکاف کل سے بگڑنے کا فوری علاج غیر ممکن ہوتا ہے۔ گاڑی چلانے والے کے اختیارات اپنے بالادست حکام کے احکام کی بنا پر اسی طرح محدود ہیں جس طرح اس کل کے اختیارات اپنی ساخت کے باعث محدود ہیں۔ وہ مسافر کسی بالادست عہدہ دار سے خط و کتابت کر سکتا ہے اور اگر زندگی و صبر دونوں نے اس کا ساتھ دیا تو غالباً اس کے نقصان کی تلافی ہو جائیگی لیکن دغا بازی کے اسناد کے لئے کمپنی کو اس سے زیادہ سختی سے کام لینا پڑیگا جتنی وہ شخص کرتا جو اس قسم کے معاملہ کی شخصی حیثیت سے تحقیقات کرتا، اسی لئے جس شخص کو کسی کمپنی سے بجا شکایت پیدا ہوتی ہے وہ غالباً یہ خیال کرتا ہے کہ مجھے ایک اخلاقی ہستی سے نہیں بلکہ ایک کل سے سابقہ پڑا ہے، خصوصاً اس لئے اور بھی کہ کمپنی کے ملازمین کو جمہور کے ساتھ معاملہ کرنے میں اخلاقی خیالات سے کام لینے کی اجازت نہیں ہوتی۔ اگر کسی سائیکس سے بچہ کچل جاتا ہے تو جمہوری جذبہ اس کو ذمہ دار قرار دیتا ہے اگر کہ یہ کی گاڑی والے سے مسافروں کے لائے جانے میں بے احتیاطی ہوتی ہے تو جمہوری جذبہ

اس کو ذمہ دار سمجھتا ہے لیکن اگر ریل کے سلسلہ میں کوئی حادثہ ہو جاتا ہے تو جہوں کو غصہ آتا ہے مگر وہ یہ فیصلہ نہیں کر سکتا کہ یہ غصہ کس پر اتارا جائے۔ وہ اس حادثہ کا ذمہ دار متعین طور پر نہ حصہ داروں کو قرار دے سکتا ہے نہ منتظمین کو نہ ملازمین کو۔ اسی طرح حصہ دار، منتظم، ملازم ان میں سے کوئی بھی اپنے اوپر اس اخلاقی پابندی کو محسوس نہیں کرتا جو ایسے موقع پر افراد کو محسوس ہوتی ان لوگوں میں سے ہر شخص تنہا ذمہ دار نہیں ہوتا بلکہ مجموعی ذمہ داری میں اس کا بھی حصہ ہوتا ہے اور یہ حصہ اس قدر کم ہوتا ہے کہ اکثر ناقابل التفات معلوم ہوتا ہے۔

قانون سے تعلق | مجموعی کاروباری حوصلہ مندیاں جب قانونی تالف کی شکل میں آ جاتی ہیں تو وہ قانونی اشخاص، سمجھی جاتی ہیں۔ ایسی حوصلہ مندوں کی قانون مدد کرتا اور ان پر اپنا قابو رکھتا ہے یوں جب کسی تالف کو فرد کا حق حاصل ہو جاتا ہے تو وہ آزادانہ معاہدہ کے میدان میں قدم رکھ سکتا ہے جس سے اس کو بڑا نفع ہوتا ہے۔ لیکن مزدور سمجھاؤں نے اب تک قانونی تالف کی شکل اختیار نہیں کی ہے۔ شاید اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ قانون کو اپنے سرمایہ پر قابو دیتے دڑتی ہیں، مزدور سمجھاؤں بلند زعمیاء زندگی حاصل کرنا چاہتی ہیں جسے ذاتی قانون نے ابھی تک حق کی حیثیت سے تسلیم نہیں کیا ہے کیونکہ قانون خود صرف معاہدہ کی حفاظت کرنا چاہتا ہے اور افراد کو اس امر کا اختیار دیتا ہے کہ وہ جس معاہدہ کو بہتر سمجھیں اسے معرض عمل میں لائیں چونکہ اکثر مزدوروں کا کوئی معاہدہ نہیں ہوتا بلکہ وہ ہر وقت ہر طرف گئے جاسکتے ہیں اس لئے مزدور سمجھاؤں کو قانونی تالف سازی میں کوئی نفع نظر نہ آیا۔ یوں مزدور سمجھاؤں اس نظام سے رشتہ نہ قائم کر سکیں جس کے قالب میں جماعت اپنے اخلاقی خیالات کو، خواہ کتنی ہی تعویذ کے ساتھ ہو ظاہر کرتی ہے اور اس بنا پر ایک حیثیت سے جلا وطن ہو گئیں کیونکہ گو وطن میں ہیں لیکن وطن کے قانونی فوائد سے محروم ہیں۔ م) اگر ابتداء

ان کی یہ حالت تھی تو اس میں خود ان کا قصور نہ تھا کیونکہ قانون اس قسم کی انجمنوں کو سازش میں داخل سمجھتا تھا اور وہ قطعی نقصان تو اب بھی ان کو برداشت کرنا پڑتے ہیں اول تو سرمایہ دارانہ یا ستاجرانہ تالف قانونی شخص واحد کی حیثیت سے ان مزدوروں کی خدمات کے قبول کرنے سے انکار کر سکتا ہے جو کسی مزدور سمجھا کے رکن ہیں، بلکہ ایک فیصلہ کی رو سے جو حال ہی میں صادر ہوا ہے کسی تالف کو مزدور سمجھا کی رکنیت کی بنا پر مزدوروں کے برطرف کرنے کی ممانعت نہیں کی جاسکتی۔ چونکہ تالف ہزاروں آدمیوں سے کام لے سکتا ہے بلکہ عملاً بعض خاص قسم کے مزدوروں سے صرف وہی کام لے سکتا ہے اس لئے مزدور سمجھا کے عملی مقاطعہ اور اس کے ارکان کے حق میں اسناد مزدوری پر عمل درآمد کر سکتا ہے، اس ارادہ کی تکمیل کیلئے اسے سیاہ فہرست کے تیار کرنے کی ضرورت نہ ہوگی کیونکہ جو لوگ کام لے سکتے ہونگے وہ شخص واحد کی شکل میں تنظیم پاچھے ہونگے، لیکن اس کے مقابلہ میں اگر مزدور سمجھا ستاجر تالف کے متعلق مقاطعہ سے کام لے لے تو وہ بین السلطنت تجارت کے اسناد کی ملازم قرار پائیں گے اس کے علاوہ ہسپتال کے سلسلہ میں اجیروں کو ستاجر جماعت کے مقابلہ میں عظیم الشان قانونی نقصان برداشت کرنا پڑتا ہے۔ اجیر کام چھوڑ سکتے ہیں لیکن یہ طریقہ اسی وقت کارگر ہو سکتا ہے جب ستاجر کام کے جاری رکھنے کے لئے مضطرب ہو اور اسے دوسرے کام کرینوالے نہ ملتے ہوں اگر ستاجر کے لئے مزدوری کے کھلے بازار سے فائدہ اٹھانا ممکن ہو اور وہ دوسرے کام کرنے والوں کو رکھ رکھاؤ اس صورت میں ہسپتال کرنے والوں کے لئے صرف یہی علاج باقی رہ جائیگا کہ وہ ان لوگوں کو بھی اپنی جماعت میں شامل ہونے پر آمادہ کریں، لیکن ہسپتالیوں کو عدالت کی طرف سے صرف ڈرانے دھمکانے کی نہیں بلکہ کام چھوڑنے پر آمادہ کرنے کی بھی ممانعت ہے۔ اس حکم امتناعی کے اجرا کا جو طریقہ قرار دیا گیا

ہے اس کی رو سے حاکم عدالت کو فرد جرم لگانے، جوہری کے ذریعہ سے مقدمہ کی سماعت کو موقوف رکھنے جرم کی تعین کرنے اور مناسب سزا دینے کا اختیار حاصل ہے اس طریقہ سے عدالت فوجداری کے طریقہ کارروائی کے تمام نتائج تو پیدا ہوتے ہیں لیکن اس پر وہ پابندیاں نہیں ہوتیں جو فوجداری کے طریقہ کارروائی پر عاید ہوتی ہیں۔ یوں یہ حکم انتظامی مزدور سبھا کے مقابلہ میں سب سے زیادہ کارگر آگے ثابت ہوتا ہے۔ جب ترغیب کی مخالفت ہو تو یہ سمجھ میں آتا دشوار ہے کہ کوئی فرد سبھا ان حرفتوں کے علاوہ جن کے لئے مہارت کی ضرورت ہوتی ہے اس لئے کام کرنے والوں کی بھرسائی کا قابو میں رکھنا ممکن ہوتا ہے دوسری حالتوں میں کیسے اپنے دباؤ کا موثر استعمال کر سکتی ہے۔ غرض ذاتی حقوق اور آزادانہ معاہدہ کے سلسلہ میں مزدور سبھاؤں کو اس لئے نقصان اٹھانا پڑتا ہے کہ انہیں بعض خاص شرائط کے ماتحت کام سے انکار کرنے کے علاوہ اور کوئی ایسا حق حاصل نہیں جو اس کے مقصد کے لئے مفید ہو لیکن یہ حق ایسا ہے جس کے استعمال سے حریف کے بہ نسبت خود استعمال کرنے والے کم از کم زیادہ نقصان پہنچتا ہے اس لئے یہ کارگر نہیں ہوتا پانچ

جب آزادانہ معاہدہ کی طرف سے مایوسی ہوتی ہے تو مزدور حفظان صحت کے متعلق حالات کی اصلاح چچوں اور عورتوں کے لئے طویل وقت اور غیر منصفانہ معاہدوں کے انسداد کے لئے جمہوری ذریعہ کی امداد حاصل کرنا چاہتے ہیں۔ اس تغیر کی سرمایہ دار تالف اکثر اس بنیاد پر مخالفت کرتے ہیں کہ اس سے آزادانہ معاہدہ میں دست اندازی ہوتی ہے اور جائیداد مناسب قانونی کارروائی کے بغیر انکوں کے ہاتھ سے نکل جاتی ہے۔ چنانچہ اس بنا پر بہت سے قوانین غیر آئینی قرار دیے جاتے ہیں جن میں سے متعدد کے بارے میں یہ فیصلہ یقیناً اس لئے صادر کیا گیا کہ ان کا مقصد جمہور کے بجائے کسی ایک طبقہ کا مفاد معلوم ہوتا تھا جن منافات کی خدمات سے جمہور کی براہ راست دلچسپی وابستہ ہے ان

پراوران کے علاوہ پولیس کی طاقت کے استعمال پر جمہوری قابو کے نسبتہ زیادہ اظہار کے سلسلہ میں جو میلان پیدا ہوا ہے اس کا ذکر آگے آئے گا۔
 رہے دوسرے قسم کے تالفات تو ان کے متعلق عام جمہوریانہ کام متقابلہ کرنے
 نے عدالت سے انسداد اہتمامات کے لئے قانون سازی میں امداد لینا
 چاہی مگر کچھ کارگر نہ ثابت ہوئی۔ اس کا صرف اس قدر نتیجہ نکلا کہ تنظیم کی
 صورت پر لگئی اجارہ کا انسداد جمہوری خدمت انجام دینے والے
 تالف میں جمہوری حقوق کا تحفظ، پولیس کی طاقت کا اظہار یہ تین وہ اصول
 ہیں جن کی بنا پر عدالت سے کاروباری تالفات کے متعلق چارہ جوئی کی گئی
 تھی لیکن اب تک عدالت ان میں سے کسی اصول پر بھی اپنے قابو کا سوشل
 استعمال آسانی کے ساتھ نہ کر سکی کیونکہ جرمانہ کے سزا کی مجرم اشخاص تک
 رسائی نہیں ہوتی اور شخصی ذمہ داری کی تعین دشوار نظر آتی ہے۔ جو جرمی
 ماتحت عہدہ داروں کو ایسے افعال پر مجرم قرار دینے کے لئے آمادہ نہیں
 ہوتی جن کے متعلق اسے اس امر کا یقین ہے کہ یہ افعال بالادست
 عہدہ داروں کی معین کردہ روش کی وجہ سے سرزد ہوئے ہیں
 بالادست عہدہ دار کو شاذ و نادر ان مجرمانہ افعال کا براہ راست
 علم ہوتا ہے۔ ان تمام باتوں کے باوجود ہم اس امر کا یقین رکھ سکتے
 ہیں کہ رفتہ رفتہ قانون کو وہ طریقہ معلوم ہو جائیگا جس کے ذریعہ سے
 رفاہ عام کی رعایت پر سرمایہ اور مزدوری دونوں کی تنظیموں کو مجبور
 کیا جاسکیگا اور دونوں کے پسندیدہ اغراض میں ان کی امداد کی جاسکیگی
 تغافل کے اصول کو خارج البلد نہیں کیا جاسکتا اسے اجتماعی رنگ کی
 مکمل تر شکل میں لانا پڑیگا۔

۷۔ پیدائش، تبادلہ اور قیمت سنجی کے طریقے

کلیں | پیدائش نے بھی اسی طرح کی ترقی کی ہے چنانچہ اس کا

طریقہ انفرادی کے بجائے مجموعی ہے۔ پہلے ہاتھ سے کام کیا جاتا تھا۔ اب زراعت کے علاوہ اکثر پیشوں میں کلوں سے کام لیا جاتا ہے، کلوں کے استعمال کا سبب سے بڑا فائدہ صرف یہی نہیں کہ اعصاب کی جگہ کل کے پرزے کام کرتے ہیں بلکہ اس کا ایک بڑا فائدہ یہ بھی ہے کہ کام انفرادی کے بدلے مجموعی طریقہ پر کام ہوتا ہے یہ کلوں کے استعمال کا نتیجہ ہے کہ بہت ہی موثر طور پر کام کی تقسیم اور اجتماعی تنظیم ہو سکتی ہے۔ انہی دو باتوں پر گزشتہ صدی میں دولت کی غیر معمولی ترقی کا دار مدار تھا۔ کل خود اپنی عظیم الشان وسعت کے لحاظ سے صرف اجتماعی آلہ نہیں بلکہ اجتماعی پیداوار ہے۔ جس ایجاد و دریافت کی وجہ سے ہر قسم کی صنعت میں نئے طرق عمل پیدا ہو سکے ان کا سرچشمہ وہ علمی تحقیقات ہے جس کا سلسلہ جمہور کے خرچ سے ان لوگوں کے ہاتھوں جاری رہا جن میں جدید طریقوں سے فائدہ اٹھانے والے شامل نہیں۔ یہی جدید طرق عمل پیدائش دولت کا ذریعہ ہیں اس لئے دولت اپنے سرچشمہ کے لحاظ سے ایک اجتماعی شے ہے۔

کلوں کے استعمال کا سیرت کے ان موثرات پر اہم اثر پڑتا ہے جن کا ذکر ہماری تخیل میں آچکا ہے، یہ اہلیت کو ایک مقررہ معیار کے مطابق بنا دیتا ہے اس کی وجہ سے رفتار میں غیر معمولی اضافہ ہوتا ہے۔ اس کے لئے کام میں اعلیٰ دستگاہ حاصل کرنے کی ضرورت تو ہوتی ہے لیکن اکثر پورے طریقہ عمل سے واقفیت درکار نہیں ہوتی۔ اس کے علاوہ انسان میں اس کی وجہ سے کسی بہت ہی پیچیدہ کل کے قابو میں رکھنے اور چلانے کی طاقت کا احساس پیدا ہوتا ہے، جو حرفتیں زیادہ مہارت طلب ہیں ان میں ذہنی ذوق اور اجتماعی تشفی کے لئے وسائل وقت نسبتاً زیادہ ملتا ہے۔ کارکنوں کی یکجائی سے مشترک فوائد پر بحث و ہمدردی اور تعامل کا موقع ہاتھ آتا ہے۔ یوں نعرہ فائدہ کے لئے ذاتی فائدہ کی قربانی کا جذبہ پیدا ہو سکتا ہے، جو بہترین حالت میں حب وطن

کے جذبہ کے بالکل مماثل ہوتا ہے، گو یہ بھی وہی تشدد آمیز صورتیں اختیار کر سکتا ہے جو بدترین حالت میں حب وطن کا مابہ الامتیاز وصف ہوتی ہیں۔ کارکنوں کی یکجہائی جدید صنعت کا ایک بہت ہی اہم پہلو ہے۔

سرمایہ اور قرض اخذات اور اشیاء کے تبادلہ کے اصول میں بھی بحیر انقلاب ہو گیا ہے۔ چنانچہ انفرادی و محدود کے بجائے مجموعی و

غیر محدود طریقہ سے کام لیا جاتا ہے، تبادلہ کے سابق طریقہ کی وجہ سے کاروبار ایک مختصر رقبہ اور خدمت کی اس شکل تک محدود رہتا تھا جس کے لئے یا تو غلامی کی ضرورت ہوتی یا ایسے شخصی قابو کی جو غلامی کی طرح براہ راست ہوتا تھا۔ دولت کے استعمال سے تبادلہ کے لئے بہت ہی وسیع رقبہ کا

مہیا کرنا اور بہت سے لوگوں کی محنت کے پیدا کئے ہوئے سرمایہ کا جمع کرنا ممکن ہو گیا ہے۔ طریقہ قرض کی مزید دریافت سے جس کا اب کاروباری حوصلہ مندوں میں استعمال ہو رہا ہے صرف گزشتہ زمانہ کی محنت کے نتائج نہیں بلکہ آئندہ زمانہ کی محنت کے متوقع ثمرات سے بھی ہر کاروباری حوصلہ مند

میں کام لینا ممکن ہو گیا ہے تالف اپنی تنظیم کی موجودہ شکل میں حصص یا شکات کے نام سے ایسے قبائلی شائع کرنا ہے جو محنت کے حاصل شدہ نہیں بلکہ متوقع ثمرات اور امتیازی حقوق کے قائم مقام ہوتے ہیں، اسی سرمایہ اور قرض کے تمام فنی قواعد کا حاصل مجموعی کاروباری حوصلہ مند

ہے، یہ نظام گزشتہ اور آئندہ زمانہ میں لوگوں کے کام اور قابلیت کو یکجا کر کے انھیں نئی حوصلہ مندوں کی انجام دہی یا حریف کی شکست کے لئے ایک بے پناہ آلہ کی حیثیت سے اپنے استعمال میں لاتا ہے۔

قیمت سنجی کی بنیاد چیزوں کی قدر و قیمت کے اندازہ کا طریقہ بھی بالکل بدل گیا ہے پرانے طریقہ کی رو سے قیمت کی تعیین اس محنت اور سامان کے لحاظ سے کی جاتی تھی جو کسی شے

کی تیاری پر صرف ہوتا تھا۔ یہ طریقہ زیادہ تر قرون متوسطہ تک استعمال ہوتا رہا جدید طریقہ کی بنیاد طلب و رسد کے اصول پر ہے۔ اس کی ابتدا

اس نظریہ سے ہوتی ہے کہ پیداوار کی قدر و قیمت کا سرچشمہ بہر حال انسانی ضرورت ہے۔ ممکن ہے کہ میں کسی کتاب کی تصنیف، کسی گندہ کاری کسی نئی ترکاری کی کاشت یا کسی نئے کپڑے کے بننے پر اپنا وقت اور پوری محنت صرف کروں لیکن ایک متنفس بھی اس کتاب کو پڑھنا، اس گندہ کاری کو دیکھنا اس ترکاری کو کھانا یا اس کپڑے کو پہننا نہیں چاہتا تو اس کی کوئی قیمت نہ ہوگی۔ اس نقطہ آغاز کے پیش نظر رکھنے کے بعد ہم یہ سمجھ سکتے ہیں کہ قیمت سخی کے دونوں عنصروں یعنی طلب و رسد پر اجتماعی مواثرات کا کیسے اثر پڑتا ہے۔ طلب کا دار مدار بازار یعنی اس امر پر ہے کہ خریداروں کی تعداد کتنی اور ان کی ضروریات کیا ہیں۔ بار برداری خبر رسانی اور آمد و رفت کے جدید طریقوں کی بدولت ساری سہولتیں دنیا نے بازار کی شکل اختیار کر لی ہے۔ تعلیم کی بدولت نئی ضرورتیں پیدا ہو رہی ہیں۔ خبر رسانی، سفر اور تعلیم کی سہولتوں کی بدولت دنیا کا ایک حصہ دوسرے حصہ کے معیار یا وضع کی پیروی پر آمادہ ہو رہا ہے، اس لئے قیمت سخی کا ایک ایسا اجتماعی معیار پیدا ہو گیا ہے جس کا رقبہ اور جس کی شدت روز افزوں ہے۔

قیمت سخی کے دوسرے موثر یعنی رسد پر بھی اجتماعی طاقتوں کا روز افزوں اثر پڑ رہا ہے اگر اکثر نہیں تو بہت سی تجارتی اشیاء کے متعلق یہ بات تجربہ میں آگئی ہے کہ پیدا کرنے والے کے نقطہ نظر سے غیر محدود رسد کے بجائے منضبط رسد زیادہ مفید ہے۔ بڑی بڑی کوئلے کی کانوں اور لوہے اور کپڑے کے کارخانوں کو متحد ہو کر پیداوار کی محدود مقدار کی فراہمی زیادہ نفع بخش معلوم ہوتی ہے۔ بڑے بڑے تائفاء اور ایٹان جب کسی اجارہ کے حامل ہوئے یا کسی پیداوار کے تقریباً بالکل قابو میں آجائے گا بے باک و ہل اعلان کرنا چاہتے ہیں تو علی العموم ان کارخانوں کے ایک حصہ کو بند کر دیتے ہیں جو ان کے ہاتھ میں آنے سے پہلے جاری تھے، مزدوروں کی رسد اس طریقہ کی وجہ سے محدود ہو جاتی ہے جو مزدور سمجھیں

کار آموزی یا رکینیت کے محدود کرنے کے لئے اختیار کرتے ہیں۔ چنگی کے محصول بھی خواہ سرمایہ کے نفع کے لئے ہوں یا مزدوری کے فائدہ کے لئے دونوں حالتوں میں رسد کو قابو میں رکھنے کا ایک اجتماعی وسیلہ ہوتے ہیں اختصاصی حقوق چاہے ریل کے لئے دئے جائیں یا سڑکوں پر بار برداری و سواری کے لئے یا گیس یا بجلی سے روشنی کے لئے یا کسی اور ایسی خدمت کے لئے جو عام طور پر کار آمد ہو، ان سب کی نوعیت ایسے اجاروں کی ہوتی ہے جو افراد کی ایک تعداد کو دئے جاتے ہیں۔ ان کی قدر قیمت کا دار و مدار عام ضرورت اور رسد کی جمہوری تحدید پر ہوتا ہے اکثر اس طرح کی خدمات اس قدر ضروری ہوتی ہیں کہ ان کے انجام دینے والوں کو اپنی کارکردگی میں بہت ہی خاص خوبی پیدا کرنے کے لئے کسی خاص فکر کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی۔ آبادی میں اضافہ کی وجہ سے ان اختصاصی حقوق کے فوائد میں عظیم الشان اضافہ ہو جاتا ہے۔ حالانکہ ان خدمات کو انجام دینے والی کمپنیوں کی کوشش یا خطرات میں اس تناسب سے اضافہ نہیں ہوتا۔

جماعت کی بدولت قیمت کے پیدا ہونے کی سب سے نمایاں مثال وہ اضافہ ہے جو زمین کی قیمت میں ہوتا ہے۔ اگر زمین کے ایک قطعہ کی قیمت ایک جگہ پچاس ڈالر ہے اور اتنی ہی زمین کی قیمت دوسری جگہ دو لاکھ ڈالر ہے تو ظاہر ہے کہ قیمت کا یہ فرق خود زمین کے فرق یا بیشتر حصہ مالک زمین کی محنت و بیاقت یا کسی اور خوبی کا نتیجہ نہیں ہوتا بلکہ اس کا سبب یہ ہوتا ہے کہ ایک جگہ تو زمین کی مانگ ہوتی ہے اور دوسری جگہ نہیں ہوتی۔ اس میں شک نہیں کہ بعض صورتوں میں شہر کی جائداد کا مالک اپنی حوصلہ مندی سے شہر کو شہر بنا دیتا ہے۔ لیکن یہ صورت اتفاقی پیش آتی ہے اس کے علاوہ جو مالکان جائداد شہر کی اس ترقی میں حصہ نہیں لیتے وہ بھی اتنا ہی فائدہ اٹھاتے ہیں جتنا حصہ لینے والا اٹھاتا ہے۔ زمین کی قیمت میں ترقی کے لئے مالکان زمین کو اس پر تعمیر کی بھی

ضرورت نہیں ہوتی اس طرح کی عظیم الشان ترقی، بے محنت کا اضافہ، کہلاتی ہے امریکہ میں اس قسم کے اضافوں کا سبب بہت بڑی حد تک فطری موقع اور نقل و حمل کی سہولتیں اس لحاظ سے زمین کی خصوصیات ہوتی ہیں کہ

ف اخلاق کی از سر نو تعمیر کے اسباب

جدید اقتصادی صورت حال کی دو مابہ الامتیاز خصوصیات یعنی اس کی غیر شخصی اور مجموعی حیثیت ہی سے اخلاقی مسائل کے سمجھنے اور ان کی از سر نو تعمیر میں قابل قدر مدد مل سکتی ہے، کیونکہ جدید زمانہ کے کاموں اور جائیدادوں کا پیمانہ اس قدر وسیع ہے کہ متعلقہ اصول نسبت زیادہ وضاحت کے ساتھ منظر عام پر آ جاتے ہیں۔ غیر شخصی حیثیت کی بدولت خالص و محض اقتصادی طاقتوں پر اخلاقی اثرات کے نقطہ نظر سے غور کیا جاسکتا ہے، ایسے موقع پر اعلان و اشاعت ناگزیر ہو جاتی ہے، جس طرح حلوائی کی دکان کی بہ نسبت کارخانوں میں زیادہ روشنی، ہوا اور صفائی کا انتظام کرنا پڑتا ہے اسی طرح گوبڑے بڑے تالقات کے کاموں کی بنیاد وہی اصول ہوں جن پر اشخاص کے افعال کی بنیاد ہوتی ہے اور جو اخلاقی ملامت سے محفوظ رہتے ہیں، لیکن جب ان افعال کا صدور کسی بڑے تالف سے ہوتا ہے تو جمہوری توجہ و ضمیر میں براہیختگی پیدا ہوتی ہے۔ بعض صورتوں میں کام کے پھیلاؤ کی وجہ سے اصول میں فی الواقع تغیر پیدا ہو جاتا ہے اگر یہ زمانہ میں ڈاک گھاڑی والا کسی راہ گیر کو گھاڑی پر بٹھا لیتا تھا یا کسی قصیدہ کا دو کا ندار خاص سودا کر لیتا تھا تو اس سے مقابلہ کے توازن پر اس قدر اثر نہیں پڑتا تھا جس قدر آج کل مفت اجازت ناموں کے دینے یا ور پروہ کٹوتی کاٹ دینے سے پڑ سکتا ہے لیکن اس قسم کی صورتوں کے علاوہ اور حالات میں جدید تنظیمات

کا جو نتیجہ نکلتا ہے وہ یہ ہے کہ اقتصادی طاقتوں یعنی مقابلہ وغیرہ کے نتائج بڑے پیمانہ پر نظر آنے لگتے ہیں، اس کی ایک مثال اس اکثر مشاہدہ میں آنے والے واقعہ میں نظر آتی ہے کہ قانون وضع تو متلف زندگی کے کسی ایک کام کی اصلاح کے لئے کیا جاتا ہے لیکن اس کا استعمال ایسے کاموں کے لئے ہونے لگتا ہے جو واضعان قانون کے خیال میں بھی نہیں ہوتے۔

کسی اصول کو منظر عام پر لا کر اس کے عمل پہلو کو وسیع پیمانہ پر دکھانے کا یہ نتیجہ ہوتا ہے کہ جمہور کا فیصلہ واضح اور بڑے پہلوؤں پر اس کی ناپسندیدگی کا اظہار کا رگر ہو جاتا ہے۔ غیر شخصی موثر کی بدولت (ان برے پہلوؤں کی م) مذمت بڑی حد تک آسان ہو جاتی ہے تنقید کے پاؤں میں ان خیالات کی زنجیریں نہیں ہوتیں جن کی بدولت اس وقت صورت حال پیچیدہ ہو جاتی ہے جب کسی فرد واحد کا کردار زیر بحث ہوتا ہے۔ فرد واحد ممکن ہے ایک اچھا حسا یہ یا نیک آدمی یا قسمت کا مارا ہوا ہو (اس لئے تنقید کے بجائے ہمدردی کا مستحق ہو۔ م) لیکن کسی تائف کے متعلق اپنی رائے کے اظہار میں لوگوں کا تامل نہیں ہوتا۔ اور خواہ جوں کے متعلق کچھ کہا جائے لیکن بالا وسط جوری کا دامن نقص کے داغ سے پاک ہوتا ہے۔ بعض اوقات تائف کے افعال میں دست اندازی کو روکنے کے لئے یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس کے حصہ داروں میں یتیم بچے اور بیوہ عورتیں بھی شامل ہیں اس لئے اگر کوئی ایسی کارروائی کی گئی جس سے تائف کے مفاد کو صدمہ پہنچا تو ان دونوں طرح کے واجب الرحمہ حصہ داروں کو نقصان ہو گا۔ م) مگر یہ عذر بھی غیر ہمدردانہ کانوں سے سنا جاتا ہے۔ شخصی افراد کے مقابلہ میں تائف زیادہ بلند معیار کے پیش کرنے، جمہوری مفاد کا زیادہ سختی کے ساتھ لحاظ رکھنے، سرمایہ پر زیادہ معتدل نفع لینے اور اجیروں کے ساتھ زیادہ فیاضانہ سلوک کرنے کا مطالبہ کیا جاتا ہے لیکن اس قانون کی گرفت سے فردوروں کی تنظیم بھی

آزاد نہیں رہتی اگر مزدور سب سے کم کار پر واز ذاتی نفع کے لئے لوگوں کو ہڑتال پر آمادہ کرنا ہوا نظر آتا ہے تو جمہوری غیظ و غضب کے اظہار و ناراضی میں اتنی ہی شدت ہوتی ہے جتنی اس وقت ہوتی ہے جب کسی تالف کے وہ عہدہ دار مورد عتاب ہوتے ہیں جو حصہ داروں کو نقصان پہنچانے کے خود نفع اٹھانے ہیں پھر

خلاصہ بحث | ہماری گزشتہ تحلیل سے جو امور واضح ہوئے ہیں ان میں سے بعض کا خلاصہ یہاں درج کیا جاسکتا ہے۔ جدید فنی اصول کی بدولت محنت کی پیدائش میں عظیم الشان اضافہ ہو گیا ہے لیکن اس کے ساتھ ہی صحت و زندگی کے لئے اس کی خطرناکی میں بھی ترقی ہوئی ہے اس کے علاوہ ایک حد تک اس کے تعلیمی اور اخلاق آموزانہ فائدہ میں کمی ہو گئی ہے۔ غیر شخصی ذرائع کی وجہ سے عظیم الشان طاقت تو حاصل ہوتی ہے لیکن ذمہ دار شخص کی تعین میں دشواری ہوتی ہے، مجموعی شرکتوں نے اقتضائی کاموں کو ایک عظیم الشان اجتماعی بازی بنا دیا ہے لوگ اپنی اپنی طرف سے (اس بازی میں حصہ لینے کے لئے) جمعیاتی محنت، مہارت اور سرمایہ لاتے ہیں، ان میں سے بعض چیزیں تو انھیں اپنے رشتہ داروں سے وراثت میں ملتی ہیں۔ بعض موجدین اور علمائے علوم طبیعی سے ملتی ہیں جو آلات و طرق عمل تجویز کرتے ہیں۔ بعض وہ خود اپنے ساتھ لاتے ہیں۔ یہ کوشش کی بازی عہدہ حکومت اور ان نظامت کی وجہ سے ممکن ہوتی ہے جن کا قیام و بقا محبت وطن، ہمدردی اور مصلحت کی بدولت ہوتا ہے۔ اس بازی کے عظیم الشان نتائج نکلتے ہیں لیکن کوئی یہ نہیں بتا سکتا کہ ان نتائج کا کس قدر حصہ خود اس کی کوشش کا ثمرہ ہے تو کیا جسے جو ملے وہ ملے؟ یا سب برابر تقسیم کیا جائے؟ یا تقسیم کا کوئی اور اصول ہو خواہ اس اصول کے وضع و اجرا میں جامعہ دخل ہو یا افراد کے فہمیر؟ یہ ان مشکل سوالات میں سے چند ہیں جن پر فوری توجہ کا جدید حالات، ہر غور و فکر کرنے والے سے مطالبہ کر رہے ہیں پھر

باب ۲۳

نظم بعض اصول اقتصادی کے

گوشہ تخیل سے جو مسائل پیدا ہوتے ہیں ان میں سے بعض تو ابھی
غیر منفصل ہیں کیونکہ ان میں سے کچھ کی تحقیق اس قدر پیچیدہ اور کچھ کے واقعات
اور ان واقعات کی تشریح اس قدر بحث طلب ہے کہ ہم وثوق کے ساتھ
کوئی اخلاقی فیصلہ نہیں کر سکتے، لیکن بعض اصول اچھی خاصی وضاحت کے ساتھ نظر آتے
ہیں ان اصول میں سے جو نسبتاً زیادہ واضح ہیں ان کو ہم یہاں بیان کرتے
ہیں۔

۱۔ دولت و جاؤاد
اہمیت میں شخصیت کے
ہمّت ہیں

زندگی صرف کھانے کا نام نہیں اس خیال کو جب اصولی
حیثیت سے بیان کیا جاتا ہے تو اکثر لوگ اس سے
اتفاق کرتے ہیں، لیکن جب اس پر عمل کا وقت آتا ہے
تو بہت سے قاصر رہتے ہیں۔ وہ خود اپنی صحت انسانی
بھردی یا خانگی زندگی دولت کے لئے قربان کر سکتے ہیں یا اگر اپنی چیزوں کا

دوسروں سے تعلق ہے تو دولت کے لئے ان کی قربانی کو مستاجر، مستعمل، یا شہری کی حیثیت سے فعلاً یا انفعلاً منظور کر سکتے ہیں۔ جو تمدن سامان زندگی کے فراہم کرنے کے لئے خود زندگی کو ہاتھ سے کھودیتا ہے وہ کچھ زیادہ اخلاقی نہیں، جو جماعت بعض افراد کے لئے تکلفات زندگی کے سامان کر سکتی ہے وہ اس واقعہ کی بنیاد پر پیداوار کے غیر صحت بخش حالات اور عام تعلیم کی کمی کو بجا ثابت نہیں کر سکتی۔ جو شخص اہلیت اور بقا حیات کی قوت کو نقصان پہنچا کے تنہی ایک اشتہا کی تشفی کرتا ہے وہ بد اخلاقی کا مرتکب ہوتا ہے جو جماعت فطری حقوق کے تصور یا کسی اور بنیاد پر جائداد یا دولت کو آخری مقصد قرار دیتی ہے وہ ذریعہ کو مقصد پر فوقیت دیتی ہے اور یوں بد اخلاق یا بے اخلاق کا مصداق بنتی ہے۔

۳۔ دولت اور کارکردگی | انفرادی حیثیت سے زندگی کا بلند ترین پہلو سرگمانہ و مہم طلب و تحصیل یا یوں کہئے مقصد کو عمل میں لانے کی صورت میں نظر آتا ہے۔ خیال، دریافت، تحقیق ان چیزوں کی قدر و قیمت ضروریات کی تشفی یا سرو سامان کی فراہمی سے زیادہ ہے۔ اگر آخر الذکر کو کارآمد ہونا ہے تو ایسے عمل کو مردہ کرنے کے بدلے اس میں تحریک پیدا کرنا چاہئے۔ اس نقطہ نظر سے تعلیم، طبقہ دار احساس یا عام رائے کی معیت کے بغیر دولت کا وراثت میں ملنا غور طلب ہوگا۔ ویلن نے فارغ البال طبقہ کے نظریہ میں تنزل کی ان مختلف شکلوں کو بیان کیا ہے جو فارغ البالی یا فرصت کی وجہ سے اس وقت پیدا ہوتی ہیں جب فرصت کے معنی ذہنی اعمال کیلئے آدھ صفت محنت سے شبکہ دہی نہیں بلکہ تمام سنجیدہ محنت سے یکسر دست کشی ہوتے ہیں جس طرح (انسانی - م) نسل کا عروج ایسے ماحول کی موجودگی میں ہوا ہے جو نسبتہ زیادہ باعمل اشخاص کا انتخاب کرتا ہے اسی طرح جماعت بھی اپنے نظامات اور شعورانہ طریق عمل میں (اس اصول پر کار بند ہو کے - م) عمل اور صلہ میں توازن قائم رکھ سکتی ہے۔ جدید حیرات نے اس اصول کو اختیار

کر لیا ہے وہ خود امدادی کے انتظام کے بغیر غریبوں کی مدد کرتے اس لئے
ڈرتی ہے کہ مبادا یہ لوگ گداگر بن جائیں۔ لیکن دولتمندوں کے مشغول
جماعت نے ابھی تک اس دلسوزی سے کام نہیں لیا ہے، جائداد کی وراثت
کا جو انتظام ہمارے یہاں کیا گیا ہے اسکی وجہ سے بلاشک و شبہ ان
لوگوں کا ایک حصہ گداگر بن جاتا ہے، جنہیں دولت میراث میں ملتی
ہے۔ کیا اس خرابی کا انسداد دولت حاصل کرنے والوں کے محرکات
عمل میں دست اندازی کے بغیر ممکن ہے یا غریب گداگروں کی طرح دولت
گداگروں کی حفاظت جماعت کے نقطہ نظر سے قابل التفات نہیں۔
اس سوال کے لئے اس وقت فوری توجہ کی زیادہ ضرورت ہوگی جب
موزونی دولت ماننے والوں کی تعداد بڑھ جائے گی اور جماعت یہ تسلیم
کرے گی کہ بیکار غریبوں کی طرح بیکار امیروں کے مشغول بھی اسکے ذمہ کوئی فرض
عاید ہو سکتا ہے۔

۳۔ جمہوری خدمت اور دولت - یاد رکھئے، ہم یہ نہیں کہتے ہیں کہ ”دولت جمہوری خدمت
کے تناسب سے ملنا چاہئے“ ورنہ فوراً انفرادیت اور
اشتراکیت کی بحث چھڑ جائیگی جس پر ہم آئندہ غور کریں گے۔
انفرادیت کے اس طرح کے قائم مقام جیسے مثلاً ہر برٹ اسپنسر تو یہ کہیں گے
کہ سن رسیدہ، کم سن اور مرض کے علاوہ باقی لوگوں کو دولت ان کے اخلاق
کے لحاظ سے ملنا چاہئے۔ اس کے برعکس اشتراکین کا اس قول کی طرف
نشہ زیادہ میلان ہوگا کہ ”ہر شخص کو اسکی قابلیت کے لحاظ سے نہیں بلکہ
ہر شخص کو اسکی ضروریات کے لحاظ سے“ دولت ملنا چاہئے، ان دونوں
صورتحال میں یہ فرض کر لیا گیا ہے کہ جمہوری خدمت کا ہونا ضروری ہے،
جمہوری خدمت کے لئے نئی اصول کی تعیین کو تو آئندہ بحث پر ملتوی رکھتے
اور اس وقت یہ دیکھتے کہ اس خدمت کا ہونا اخلاق کے نقطہ نظر سے
کیوں اس قدر ضروری ہے۔
جماعت عام دیانتداری کے اصول پر جمہور کی کسی ایسے کام کی شکل میں

خدمت کا مطالبہ کر سکتی ہے جو اقتصادی حیثیت سے مفید ہو، خواہ اس کام کا تعلق اشیاء کی پیدائش و تقسیم سے ہو، یا تقسیم سے، یا جمہوری نظم سے، یا مذہبی و ذوقی ضروریات کی تسکین سے، لیکن جماعت کا یہ مطالبہ ایک ایسا مطالبہ ہوگا جو وہ اپنے ارکان سے اذروئے الفضا کر سکے گی۔ اس کی قدر کا کوئی قانونی حیثیت نہ ہوگی۔ قانون ابھی اس خیال کو عالمگیر اصول کی حیثیت سے تسلیم کرنے کے لئے تیار نہیں کہ جو شخص کام نہ کرے وہ کھانے بھی نہ پائے۔ آوارہ گردی کا لفظ ایسا نہیں جس کا اطلاق ہر بیکار رہنے والے پر ہوتا ہے۔ اگر کسی شخص کے اسلاف نے خدمت، طاقت، یا عطیہ کے ذریعہ سے کسی شے پر قبضہ اور اس کا استحقاق حاصل کر لیا ہے تو قانون کے نزدیک یہ کافی ہے۔ زمانہ حال کے قانون کو نظام ملکیت کی تقویت کا اس قدر شوق ہے کہ وہ مالک کی تمام نسلوں کو ہمیشہ کے لئے ہر طرح کی مفید خدمت سے بری کر دیتا ہے، قدیم علم کلام نے موردی گناہ یا شیخی کے خیال کو انتہائی پہنچا دیا تھا جسے جدید انفرادیت تسلیم کرنے سے انکار کرتی ہے لیکن قانون، کم از کم ریاستہائے متحدہ کا قانون۔ موردی جامداد کے دائمی تسلیل یعنی جماعت کو خود دیئے بغیر اس سے لینے کی موردی اجازت کے دائمی تسلیل کو جائز رکھتا ہے۔ علم کلام اور علم اخلاق کے نقطہ نظر سے آج کل لوگ کسی ایسے خیال کے تسلیم کرنے سے انکار کرتے ہیں جس کی وجہ سے انسان دوسروں کا محض سایہ بن جاتا ہے۔ وہ یہ چاہتے ہیں کہ انسان اپنے پیروں پر کھڑا ہو اور انعام یا الزام جو اسے ملے وہ دوسروں کے نہیں بلکہ خود اس کے افعال کی وجہ سے ملے۔ اگر اس اصول سے اقتصادی زندگی میں بھی کام لیا جائے تو اس کا یہ مقتضی ہوگا کہ جس شخص کو دوسروں سے کوئی فائدہ پہنچے وہ اس کے معاوضہ کو اپنا فرض سمجھے۔ محض پیدا ہو جانے کو فرانس کی امرائیت پندار جماعت میں جمہوری بیہودہ کے لئے خواہ کتنا ہی فیاضانہ اعناقہ سمجھا جائے لیکن کسی جمہوریت پندار جماعت میں یہ واقعہ بذات خود کافی ہوگا، لیکن اگر جماعت اپنے مفقادات حق کی حیثیت

خدمت کا مقابلہ کر سکتی ہے تو اس سے زیر بحث مسئلہ کا صرف ایک پہلو معلوم ہوتا ہے۔ اس کا دوسرا پہلو اس فائدہ کی شکل میں نظر آتا ہے جو خدمت سے خود خدمت کرنے والے کو حاصل ہوتا ہے۔ خدمت کی بدولت انسان کو اس کام کے انجام دینے کا موقع ملتا ہے جو اسے اجتماعی نظام میں کرنا چاہئے۔ انسان خود بھی اتنا ہی بڑا ہوتا ہے جتنا اس کا ارادہ اور مقصد بڑا ہوتا ہے۔ اب اگر کسی نے جمہور کی بہبود کو اپنا عین مقصد قرار دیا تو اسکی ذات اور پوری اجتماعی جماعت دونوں ایک ہو جائیں گی، یوں اسکی حیثیت فرد واحد کی نہ رہے گی بلکہ وہ ایک اجتماعی طاقت بن جائیگا۔ جماعت کے صرف رہنا نہیں بلکہ اس کا ہر لائق خادم ایک ایسا ذریعہ ہے جس کی وساطت سے جماعت اپنے کام انجام دیتی اور ترقی اتنے قدم آگے بڑھاتی ہے۔ یہ امر شاید اس وقت سب سے زیادہ نمایاں ہو کے نظر آتا ہے جب ہم ان بڑے بڑے لوگوں کی حالت پر غور کرتے ہیں جن کی بدولت کوئی نئی ایجاد یا صنعت و جماعت کی تنظیم ہوتی ہے۔

۳۔ مجموعی اخلاق | اخلاقی فعل کے یہ معنی ہیں کہ یا تو کسی نیکی کی تکمیل کیجائے یا کسی بدی کا انکسار کیا جائے۔ لیکن موجودہ حالات کی ضرورت

میں فرد واحد تنہا عملاً بے بس اور ان دونوں مقاصد کے لئے بیکار ہے، پہلے یہ ممکن تھا کہ انسان ایک بلند معیار قائم کرے اور دوسروں کے تعامل یا عمل درآمد سے قطع نظر کر کے خود اس پر کاربند ہو۔ جس زمانہ میں کسی تاجر کا بازار صرف اسکے واقف کاروں یا ایک محدود رقبہ پر مشتمل تھا اس وقت دیانتداری یا خوش معاملگی کا بہترین روش ہونا بخوبی ممکن تھا لیکن کاروباری حالات میں جو تغیرات پیدا ہو گئے ہیں انکی بدولت جو کارروائیاں (اخلاقی حیثیت سے) بدتر ہوتی ہیں وہ کھوٹے سکوں کی طرح ان کارروائیوں کو میدان سے نکالتی نظر آتی ہیں جو اخلاقی حیثیت سے بہتر ہوتی ہیں۔ یہ قول ممکن ہے پوری طرح بائع اور مشتری کے تعلقات پر صادق نہ آتا ہو۔ لیکن تجارت کے اور پہلوؤں

تو صادق آتا ہے۔ ممکن ہے کوئی تاجر اپنے یہاں منشی گیری کرنے والی عورتوں کو اتنی تنخواہ دینا چاہتا ہو جس سے وہ اپنی روح (یعنی اخلاق و جذبات - م) کو فروخت کے بغیر گزراں کر سکیں لیکن اگر ایس کا حریف جو سڑک کے دوسرے ہی طرف رہتا ہے بقدر ضرورت تنخواہ کا نصف حصہ دیتا ہے، تو جہاں تک اس معاملہ کا تعلق ہے پہلا تاجر نقصان میں رہیگا۔ اسی طریقہ کو ذرا وسعت دیجئے، فرض کیجئے کہ پہلا تاجر یہ چاہتا ہے کہ اس کا مال اچھی حالت میں تیار ہو اور دوسرا تاجر 'عرفی ریزی' (یعنی کم اجرت زیادہ وقت اور سخت محنت - م) کے معاملہ میں احتیاط سے کام نہیں لیتا، یا پہلا تاجر تو دیانت دارانہ اندازہ کے مطابق محصول دیتا ہے اور دوسرا شخصیں کندہ سے مل جاتا ہے، یا یہ دھکی دیتا ہے کہ اگر اسکی مقرر کردہ رقم سے زائد یہ شخص ہوئی تو وہ شہر چھوڑ کے چلا جائے گا یا پہلا تاجر تو بجا مواقع چاہتا ہے اور دوسرا ایسے قانون وضع کر لیتا ہے جس سے اس کے مفاد کو نفع پہنچتا ہے یا ٹینڈر کے لئے اشیاء کی تفصیل نوعیت میں ایسے الفاظ لکھواتا ہے جن کی بدولت اس کے حریف محروم رہ جاتے ہیں یا جمہوری جماعتوں کے ہاتھ فروخت کرتے وقت مجالس اشوری یا مجالس انتظامی کو بیٹیک کر لیتا ہے یا بار برداری کے سلسلہ میں غیر قانونی رعایتیں حاصل کر لیتا ہے، فرض کیجئے یہ سلسلہ جاری رہتا ہے (تو اب یہ بتائیے کہ م) پہلا تاجر کب تک میدان میں ٹھہر سکے گا۔ مال کی قسم کے متعلق اگرچہ بظاہر یہ امر قرین قیاس معلوم ہوتا ہے کہ دیانت دارانہ روش کا میناب ہوگی لیکن تجربہ شاید کہے کہ اسکی کامیابی کا دار و مدار اس بات پر ہے کہ آیا فریب کی گرفت آسانی سے ہو سکتی ہے۔ ادویہ اور ایسی چیزوں کے متعلق جن میں آمیزش آسانی معلوم نہیں ہو سکتی فریب کار کی زیادہ کفایت شعارانہ روش کا کوئی اور روش مقابلہ نہیں کر سکتی۔ یہ امر بہت ہی زیادہ قرین قیاس ہے کہ خالص ادویہ

اور خالص غذا کی دستیابی کا دشوار ہونا اس خطرناک مقابلہ کا نتیجہ ہے جو غیر خالص اشیاء کی وجہ سے پیدا ہو گیا ہے۔

یا فرض کیجئے کسی شخص کے پاس مختصر سی رقم ہے جسے وہ ان تالقات میں سے کسی ایک تالف میں لگانا ہے جن میں چھوٹی اور بڑی دونوں طرح کی رقبہیں سب سے زیادہ آسانی سے لگائی جاسکتی ہیں۔ لیکن یہ ریلوے کمپنی حکومت کے علی الرغم کوئلے کی کانوں کی مالک بھی ہے اور ان کی پیداوار کو خود ہی لاد کے لاتی بھی ہے اس جمہوری خدمت انجام دینے والے تالف نے رشوت کے ذریعہ سے اختصاصی حقوق حاصل کئے ہیں۔ یہ تالف بیچوں سے بھی کام لیتا ہے۔ وہ تالف زیادتی مصارف کی بناء پر ایسی تدابیر تو اختیار نہیں کرتا جن سے ملازمین کا تحفظ ہو سکے۔ البتہ حرجانہ جن کے دعووں کا مقابلہ کامیابی کے ساتھ نہیں کر سکتا ان کی رقبہیں ادھر کر دیتا ہے تو کیا وہ شخص یا وہ نظام اخلاقی حیثیت سے بجا کرتا ہے جو کسی ایسے تالف میں روپیہ لگاتا ہے (جس کے انتظامی معاملات میں۔ م) وہ حصہ دار کی حیثیت سے تنہا کچھ نہیں کر سکتا یا اگر وہ کسی دوسرے کام میں روپیہ لگانے کیلئے اپنے حصوں کو بازاری قیمت پر بیچتا ہے تو کیا یہ (زرشن۔ م) خون یا فریب کی قیمت نہ ہوگا؟ آخر میں اگر وہ اپنے خاندان کی امداد کیلئے بھیہ کرتا ہے تو (کیا وہ کوئی منافی اخلاق کام نہیں کرتا؟ حالانکہ۔ م) حال کی تحقیقات سے تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ نادانستہ و اضعاف قانون کو رشوت دہی اور ایسے سیاسی نظریات کی تابید میں شرکت کرتا ہے جن کا وہ ممکن ہے اخلاقی نقطہ نظر سے مخالف ہو۔ افراد خود مختاری میں با اخلاق نہیں رہ سکتے۔ جدید کاروبار کا مجموعی طریقہ مجموعی اخلاق کے اختیار کرنے پر مجبور کرتا ہے۔ جس طرح فرد واحد مجموعہ افراد کا مقابلہ نہیں کر سکتا اسی طرح انفرادی اخلاق کو ایسے اخلاق کے آگے تسلیم حم کر دینا پڑے گا جو قوی تر یا اجتماعی ہوگا۔

۵۔ شخصی قابو اور
شخصی ذمہ داری کا
اعادہ

آزادی اور ذمہ داری کو دست بدست رہنا چاہئے۔
محدود اخلاقی ذمہ داری، اپنی موجودہ شکل نہیں
قابل تسلیم نہیں۔ اگر جماعت حصہ داروں کو ذمہ دار
قرار دیتی تو وہ صرف اقتصادی بنیاد پر منجروں کا
انتخاب کرنا جلد چھوڑ دینگے اور اصول اخلاق کی پابندی کا مطالبہ کریں گے۔
اگر منیجر اپنے قانونی سرشتوں کے اور مزدور سمجھائیں اپنی مجلسوں
کی ذمہ دار قرار پائیں گی تو یہ اپنے ماتحتوں کی کارروائی سے باخبر
رہنے کی تدبیر نکالیں گے۔ ”جرم ہمیشہ شخصی ہوتا ہے۔“ ماتحت عملہ
معمولاً اپنے بالا دست عہدہ داروں کی صریح مرضی کے خلاف تالف
کے لئے ارتکاب جرم نہیں کرتا۔ بعض شعبوں میں متعلق فریقوں نے
از خود نسبت زیادہ شخصی تعلقات کے اعادہ کی کوشش کی ہے۔ ایسے
پیش مردوں کو تقرر نفع بخش ثابت ہوتا ہے جنکی کارکنوں کے ساتھ
بلاخرخشہ نبھ سکتی ہے۔ اب یہ بھی ثابت ہو گیا ہے کہ کام کرنے یا
لینے والوں کے ساتھ عزت اور انصاف کے ساتھ پیش آنا اچھی
کفایت شعاری میں داخل ہے۔ بڑے تالفات میں سے بعض کے
ہتھمیں نے بھی حال ہی میں جمہوری واجبات کے تسلیم کرنے اور
اس بارے میں غفلت کے بے تامل اعتراف کی کھرت اپنا
میلان ظاہر کیا ہے۔ اب مزدور سمجھائیں بھی یہ سمجھنے لگی ہیں
کہ اگر انھیں اپنی جنگ میں کامیابی حاصل کرنا ہے تو اس کے لئے عام
رائے کی موافقت ضروری ہے۔

۶۔ تشہیر اور
قانون سے استمداد

تشہیر کے بڑے عملدرآمد کا علاج تو نہیں ہے
لیکن جب تک انسان کو صرف اپنے طبقہ کی نہیں
بلکہ جمہور کی بھی رائے کا پاس ہوتا ہے۔ اس وقت
تک تشہیر بازداشت کا ایک قوی ذریعہ ہوتی ہے۔ پروفیسر راس
کی یہ رائے ہے کہ ریاستہائے متحدہ میں طبقات کی تشکیل ابھی

اس قدر نامکمل ہے کہ رہنا قبول عام کے خواستگار ہوتے ہیں، اسی لئے پروفیسر موسون کا بتا کید یہ قول ہے کہ گہنگاروں کو الٹی چھری سے ذبح کر کے، اخلاقی معیار پر عملدرآمد کرنا ممکن ہے لیکن اس روش میں اخلاقی حیثیت پیدا کرنے کے لئے جماعت کے پاس اس سے زیادہ صحیح معلومات اور اس سے زیادہ ناظرانہ بنیاد ہونا چاہئے جتنی موجودہ ذرائع سے حاصل ہوتی ہے۔ خود اخبارات کا شمار بہت سی حیثیات سے خاص اقتصادی محرک کی ان مثالوں میں ہے جو سب سے زیادہ نمایاں ہیں۔ اخبار یا رسالہ کے لئے ناظرین کی دلچسپی اور اشتہار دینے والوں کی عدم تاراضی کا انتظام کرنا ضروری ہے اسلئے یا تو خبروں کا انتخاب کیا جاتا ہے یا ان میں رنگ آمیزی کی جاتی ہے یا پھر ان میں تلمکاری کی جاتی ہے جس سے وہ کسی خاص مذاق کے موافق ہو جاتی ہیں۔ اگر کسی مقرر کے منہ سے کوئی ایسی بات نکلتی ہے جو روداد نویسوں کے نزدیک دلچسپ نہیں ہوتی تو اس کو بعد کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ میری طرف سے ایک ایسی بات کہی گئی ہے جو میرے واقعی قول سے زیادہ دلچسپ ہے۔ دفتر تشہیر ضرور یہ بتا سکتے ہیں کہ انہوں نے اس قدر معلومات جو فلاں مصالح کے لئے مفید تھیں جمہور کے سامنے خبروں کی حیثیت سے پیش کی۔ جن مصالح کو پُرودہ دی، کے لئے منتخب کیا جاتا ہے، ان کے انتخاب میں نفس معاملہ کی حیثیت کے بجائے انکی اشاعت یا اشتہارات کے متوقع اثر کو پیش نظر رکھا جاتا ہے۔ عام رائے کی تعلیم کو تجارت کے قابو میں ویدینا ابتدائی تسلیم کو ذاتی مصالح کے حوالہ کر دینے سے شاید ہی زیادہ قابل اطمینان ہو۔ تشہیر۔ علمی تحقیقات اور عام مباحثہ۔ واقعی ناگزیر ہے لیکن اس کا سب سے بڑا فائدہ غالباً یہ نہیں کہ اس سے راستہ بازانہ عصیہ کا خوشگن طریقے سے اظہار ہو سکتا ہے بلکہ یہ ہے کہ اسکی بدولت عمل تر واقفیت تکمی بہرسانی اور کسی

خاص عمل درآمد کے نتائج کے بیان سے معیار میں دائمی بلندی پیدا ہوتی ہے۔ جمہور کا ایک بڑا حصہ صحیح روش ضرور اختیار کرنا چاہیگا بشرطیکہ یہ روش صاف نظر آئے اور اس کے اختیار کرنے میں جمہور سے امداد ملنے کی توقع ہو تاکہ اس کا اختیار خود کشی کے مرادف

نہ ہو۔ لیکن جدید اقتصادی وسائل کی غیر شخصی نوعیت کے علاج کا منطقی طریقہ یہ ہے کہ اس اخلاقی شعور سے کام لیا جائے جو ایکٹ غیر شخصی ذریعہ یعنی قانون کی شکل میں نظر آتا ہے، یہ اول تو معیار کی تعیین کرتا ہے، دوسرے غیر عسائے مقابلہ سے نجات دلائے، اہل باخلاق لوگوں کی اس معیار کے برقرار رکھنے میں اعانت کرتا ہے۔ یہ اصول عام طور پر تسلیم کیا جاتا ہے کہ قانون کی طرف رجوع کرنا صرف اس وقت علم اخلاقی کے نقطہ نظر سے مفید ہوتا ہے جب کسی فعل کے صحیح محرک کی بناء پر انجام پانے سے زیادہ اس فعل کا صرف انجام پا جانا اہم ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ اصول متالف جماعتوں کے افعال پر منطبق ہوتا ہے۔ ہم کو ان جماعتوں کے مفصل کی بڑا نہیں ہوتی صرف نتیجہ سے سروکار ہوتا ہے یہی وہ نقطہ ہے جہاں ان کے شخصی ذمہ داری کا خاتمہ ہوتا ہے۔ زربحث صورت میں نیک محرک اور اخلاقی مقصد کے فائدہ کا مستقر وہ لوگ ہوتے ہیں جو جمہوری نفع کیلئے ترقی کن قوانین کے وضع اور جاری کرانے کی کوشش کرتے ہیں یا پھر وہ جذبہ ہوتا ہے جس کے ساتھ حکومت کے عہدہ داران قوانین کو قبول اور نافذ کرتے ہیں۔

۶۔ فوائد جماعت | مقدار حصص کی بنیاد اور تقسیم حصص کے طریقہ کا متعلق
اور افراد جماعت | غیر تصفیہ شدہ مسائل سے گئے، لیکن ہر ایک

اخلاقی استعداد رکھنے والی انسانی ہستی کی قیمت اور اس کا وقار جدید زمانہ کے تمام اخلاقی نظامات کی رو سے ایک بنیادی شے ہے۔ یہ اصول انسانی روح کی قیمت کے متعلق عیسائیت کی

تعلیم، شخصیت کے متعلق کانٹ کی تعلیم اور تنظیم کے اس حکم کے اندر مضمر ہے کہ ہر شخص کو ایک شمار کرنا چاہئے۔ یہی ہمارے جمہوریت پسندانہ نظریہ و نظامات کے قالب میں موجود ہے۔ جدید ایجادات کی بدولت داعی و جہانی قوتوں میں ہم سطحی و مساوات اور عقل و فہم کی تقسیم کی وجہ سے اب اگر کوئی سلطنت مستقل طور پر محفوظ رہ سکتی ہے تو انصاف کی بنیاد پر رہ سکتی ہے۔ اور انصاف اور جمہوریت کی روح میں بنیادی تضاد نہیں ہو سکتا۔ اس کے یہ معنی ہیں کہ دولت کی پیدائش، تقسیم اور ملکیت انصاف کی رو سے ہونا چاہئے یعنی اس طرح ہونا چاہئے جس سے جماعت کے ہر رکن کی انفرادیت کو ترقی ہو۔ اس کے ساتھ ہی وہ ہمیشہ فرد واحد نہیں بلکہ رکن جماعت کی حیثیت سے کام کرے۔ انصاف کی تعریف میں بعض آزادی کو مقدم رکھتے ہیں بعض معیار زندگی کو۔ بعض کے نزدیک انصاف کا یہ معنی ہو گا کہ ہر شخص کو سوسائٹ کا ایک دائمی حصہ دیا جائے۔ بعض کے رائے میں اس کے لئے ہر شخص کو محمول موقع دینا کافی ہو گا۔ کچھ لوگوں کا یہ خیال ہے کہ اگر کوئی اخلاقی مقصد تجویز نہ کیا جائے اور ہر شخص جو لے سکے لے لے تو اس صورت میں مقابلہ کے مفید اثر کی وجہ سے منصفانہ تقسیم ہو جائے گی ایک جماعت کی یہ رائے ہے کہ اگر اقتصادی طرق عمل کی بنیاد ایک دفعہ قلعائی یا اجتماعی حیثیت کے بدلے معاہدات پر رکھ دی جائے تو اس کے بعد سے انصاف کے معنی ان معاہدات کی حفاظت ہونگے خواہ واقعی فوائد کے لحاظ سے ان معاہدات کا نتیجہ کچھ ہو۔ ان خیالات پر ہم آئندہ عنوان کے تحت غیر تصفیہ شدہ مسائل کی حیثیت سے غور کریں گے۔

باب ۲۴

اقتصادی نظم کے غیر طے شدہ مسائل

اس عنوان کے ماتحت ہم ایک ایسے عام اور تین ایسے خاص مسائل پر غور کرنا چاہتے ہیں جن کے حل کرنے کی جماعت بافضل کوشش کر رہی ہے۔ جدید نظم کے سلسلہ میں جو مسائل پیدا ہوتے ہیں ان میں سے اکثر ایک ہی تقابل کے ماتحت صلف آرا نظر آتے ہیں۔ دولت کے اخلاقی فوائد کا مکمل ترین حصول اور سب سے زیادہ تقسیم افراد کی رائے سے زیادہ ممکن آزادی اور اخلاقی ذمہ داری سے ہوگی یا اجتماعی قابو اور اجتماعی ذریعہ کے استعمال سے؟ جو نظریہ پہلے خیال کا حامی ہے وہ انفرادیت کہلاتا ہے۔ دوسری رائے کے مسلک کو اجتماعیت کہتے ہیں۔

لیکن اجتماعیت کی حیثیت بہت سے لوگوں کے نزدیک ایک علمی تصور نہیں بلکہ ایک لقب کی ہے۔ اجتماعیت کے متعلق یہ فرض کیا جاتا ہے کہ اس کا لازمی نتیجہ ذاتی ملکیت اور ذاتی حوصلہ مند یوں کی برطرفی کی صورت میں ظاہر ہوگا لیکن ہے کہ اجتماعیت کی انتہائی شکل کا یہی نتیجہ ہو جس طرح کہ انفرادیت کی انتہائی شکل کا نتیجہ طوائف الملوک ہوگا لیکن علم اخلاق کے علمی مسئلہ کی حیثیت سے اس وقت ہمارے سامنے نہ جمہوری قابو اور جمہوری ذریعہ کی برطرفی کا سوال ہے (جو انتہائی

انفرادیت کا نتیجہ ہوگا اور نہ ذاتی ملکیت اور ذاتی حوصلہ بندی کی برطرفی کا سوال ہے جس جو مسئلہ طے کرنا ہے وہ یہ ہے کہ جماعت کے نظم میں ہر شخص کو اس کا واجب حصہ ملے تاکہ بہترین اخلاقی حالت کا دور دورہ رہے۔ انفرادیت پسند اس مقصد کو بری آزادی کے ذریعہ سے حاصل کرنا اور جمہوری ذریعہ کو کم سے کم حد تک رکھنا چاہتے ہیں اجتماعیت پسند جمہوری آزادی کی تحدید کے لئے تیار ہیں تاکہ معنوی آزادی حاصل ہو سکے جو ان کے نزدیک زیادہ اہم اور زیادہ واقعی ہے۔ ان دونوں انتہا پسندیوں کے مین مین اور ان میں سے ہر ایک سے خیالات کی مستعار لینے والی وہ فی الجملہ غیر معین عمل فرد ہے جو مساویانہ موقع کے مطالبہ کے نام سے مشہور ہے۔ آئیے پہلے ہر ایک پر ایک مختصر بیان اور اس کے بعد مکمل تر تحلیل کی شکل میں غور کریں۔

۱۔ انفرادیت جمہوری قابو اور جمہوری ذریعہ کامیاب

انفرادیت کو یقین ہے کہ ہر شخص کے نفع کا حصول دوسروں کے بدلہ خود اس کے ذریعہ سے زیادہ ہو سکتا ہے اسکی یہ بھی رائے ہے کہ جماعت کا مایہ خیمہ افراد ہیں اس لئے اگر ہر شخص کا سامان ہو جائے گا تو سب کی بہبود حاصل ہو جائے گی چونکہ اسے اس امر کا یقین ہے کہ تمدن نے جو راستہ اختیار کیا ہے وہ ”مرتبہ سے حل کے معاہدے کی طرف جاتا ہے“ اس لئے وہ معاہدہ کو اپنا مرکزی اصول قرار دیتی ہے۔ اسی آزادی کا قیام و تحفظ تنظیم یافتہ جماعت کا خاص کام ہونا چاہئے۔ اس کے نزدیک آزادی کی اہم خصوصیت کا مستقر نتائج منظوری کی نوعیت نہیں بلکہ خود فعل منظوری ہے چنانچہ وہ یہ دریافت نہیں کرتی کہ افریقہ اور جبر کے علاوہ اور کن محرمات کی بدولت منظوری حاصل کی گئی اور آیا اس منظوری کے علاوہ اور کوئی چارہ کار تھیانہ تھا۔ بالفاظ دیگر وہ رسمی آزادی کو ایک بنیادی شے قرار دیتی ہے۔

گو آزادی بجائے خود عین مطلوب نہیں لیکن یہی وہ پہلا اور تہا قدم ہے جسے قانون کو تسلیم کرنے کی ضرورت ہے۔ اگر اس بارے میں افراد کا تحفظ ہو گیا تو اس امر کا وثوق کیا جاسکتا ہے کہ وہ اور تہا بر خود اختیار کر لیں گے۔ افراد کی آزادی پر جو تہا بندش عائد ہونا چاہیے وہ یہ ہے کہ انہیں دوسروں کی مساوی آزادی میں خلل انداز نہ ہونا چاہیے۔ اس کے معنی اقتصادی دائرہ میں یہ ہیں کہ ضرور مداخلت نہ ہونا چاہیے اس نظریہ کی رو سے مقابلہ کے ذریعہ اقتصادی دباؤ و التام مداخلت میں شامل نہیں ہاسی لئے وہ آزاد مقابلہ کو پسند کرتا ہے۔ احسان سے قطع نظر کر کے اس کے نزدیک ہر شخص کو کاروبار میں اپنے نفع کی فکر رکھنے کی اجازت بلکہ ترغیب دینا چاہیے لیکن جب اس طریقہ سے تقسیم کی انصاف پسندی کے متعلق سوال پیدا ہوتا ہے تو انفرادیت پسند دو جماعتوں میں منقسم ہو جاتے ہیں ان میں سے جمہوریت پسندوں (آدم-سمتھ-بنتھم) کو تو اس امر کا یقین ہے کہ انفرادیت سے جماعت کے تمام ارکان کی بہبود کو ترقی تہوگی لیکن قائلین بقاار اصلح کا یہ خیال ہے کہ نسل یا تمدن کی بہبود کا نقص و انتخاب کے اس طریقہ پر دار و مدار ہے جو تنازع للبقا کے نام سے مشہور ہے اگر صلح کے انتخاب و بقاار میں کامیابی ہوگی تو پھر باقی کا انجام چنداں اہم نہیں۔ جس امرائیت پسندانہ انتخاب کی بدولت ترقی اور جمہوریت پسندانہ ہم تسلطی کی بدولت شہرل میں سے ایک صورت کو اختیار کرنا پڑے گا۔

اجتماعیت دکو اگر وسیع معنوں میں لیا جائے تو اس

(۲) جمہوری ذریعہ

اور جمہوری قابو

کی رو سے جماعت کو اپنے تمام ارکان کے لئے

زندگی کے فوائد حاصل کرنا چاہئیں۔ اس کا یہ خیال

ہے کہ تنازع للبقا کی بے بندش آزادی سے ممکن ہے قوی ترین کا

بقاار ہو جائے لیکن اخلاقی حیثیت سے بہترین کا بقاار لازمی نہیں۔

انفرادیت پسندانہ نظریہ رسمی آزادی پر زور دیتا ہے (اس کا یہ

قول ہے کہ م۔) پہلے آزادی حاصل کر لو اس کے بعد اور سب

چیزیں بھی اس میں شامل کر دی جائیں گی۔ لیکن اجتماعیت پسندانہ رائے اس شے پر زور دیتی ہے جو آزادی کا ثمرہ ہے۔ اس کی یہ آرزو ہے کہ جماعت کے تمام ارکان تعلیم، دولت اور زندگی کے دوسرے فوائد میں حصہ دار ہوں۔ اس لحاظ سے یہ جمہوریت پسندانہ انفرادیت کے ہم آہنگ ہے، لیکن اس کے نقطہ نظر سے اس مقصد کا انفرادی کوشش کی بنیاد پر حاصل ہونا غیر ممکن ہے۔ یہ خیال کرنا کہ جماعت بحیثیت مجموعی افراد کے لئے کچھ نہیں کر سکتی یا تو اجتماعی فوائد کو نظر انداز کر دینا ہے یا اس اجتماعی ارادہ کو اقتصادی دائرہ میں بے بس اور بیکار قرار دینا ہے جو سیاسی دائرہ میں جمہوریت کے لئے اس قدر کارآمد ثابت ہوتا ہے۔ یہ فرض کرنا کہ اقتصادی تقسیم انسان کے سب سے بڑے میلان کا انضباط انفرادی آزادی و ذریعہ کے حوالہ کیا جاسکتا ہے، اسی طرح دنیا نو سہی بات ہے جس طرح حصول کی فراہمی، صوبجات کے انتظام اور شہریوں کی تعلیم کا ذاتی حوصلہ بندیوں کے سپرد کر دینا۔ اس کے نزدیک غیر منضبط تنازع للبقا، اپنی تقسیم کی عدم مساوات اور اپنی بنیاد تکار یعنی انانیت پسندانہ محرکات کے لحاظ سے اقتصاداً پر آلائف اور اخلاقاً معیوب ہے۔ اس کے مقابلہ میں انفرادیت جس حد تک کہ فہم سے کام لیتی ہے اور اس لئے اجتماعیت کو طوائف الملوک اور قائم شدہ نظم پرہر قسم کی تنقید کے ساتھ غفلت رہو د نہیں کرتی اس حد تک یہ رائے رکھتی ہے کہ اجتماعیت شخصی کوشش کی عظیم اہمیت اور جان ترقی کی حیثیت سے آزادی کی قدر و قیمت کو نظر انداز کر دیتی ہے۔

(۳) مساوی موقع | ان دونوں خیالات کے مین بین جو خیال ہے اس کا اصول یہ ہے کہ ہر شخص کو مساوی موقع ملنا چاہئے یہ اس بارے میں تو انفرادیت کے ہم خیال ہے کہ فعلی شخصیت میں تفریکہ پیدا کرنا اور اسے مقصد اصلی قرار دینا چاہئے لیکن چونکہ

اس کا یہ خیال ہے کہ چند نہیں بلکہ تمام اشخاص کو مقصد قرار دینا چاہیے اسلئے وہ انفرادیت کی مذمت کرتی ہے کیونکہ اس کی رائے میں غیر منضبط تنازع البقا سے وہ مقصد حاصل نہیں ہوتا جس کے حصول کی خواہش انفرادیت اپنی زبان سے ظاہر کرتی ہے۔ جب افراد زندگی کے میلان میں پیدا ہوں، تعلیم، خاندان، احباب، موروثی دولت کا روبرو کے فرق کی بدولت یا غیر ہو کر دوڑنا شروع کرتے ہیں۔ تو اس وقت قابل کا انتخاب نہیں بلکہ امتیازی حقوق والے کا انتخاب ہوتا ہے۔ اسی لئے وہ اجتماعیت سے یہ اصول مستعار لینا چاہتی ہے کہ ہر فرد کو دیانتداری کے ساتھ آغاز کا موقع ملنا چاہیے۔ اس موقع کے دائرہ میں جمہوری تعلیم گاہ، حفظان صحت کے متعلق انتظامات کی غیر معین مقدار اور قوی تر کی بذریعہ حکومت منضبط سازی شامل ہوگی۔

یہ ظاہر ہے کہ بجا سلوک، کا نظریہ کسی متعین فرد عمل کا نہیں بلکہ ایک عام مقصد کا نام ہے کیونکہ بجا سلوک، یا مساوی موقع کی ایسی تشریح ممکن ہے جس سے اسے مختلف و متعدد منصوبے قائم ہوں کہ ان کے دائرہ میں ابتدائی تعلیم سے لیکے بعد کے تمام منصوبے حتیٰ کہ آلات پیدا سازی کی جمہوری ملکیت اور وراثت جائداد کے حتیٰ کی برطرفی بھی شامل ہو۔ امریکہ، یورپ اور آسٹریلیا کے لوگ جن طریقوں کو نشو و نما دے رہے ہیں ان میں انفرادیت اور اجتماعیت کے خیالات باختلاف مدارج شامل ہیں۔ اکثر جگہ جمہوری تعلیم کا ہی موجود ہیں بعض جگہ بیمہ اور مدد و معاش کے سرکاری یا باہمی انتظام کی بدولت پیرانہ سال کے زمانہ یا حادثات کی صورت میں دستگیری کا انتظام ہو گیا ہے۔ آئیے اب ان دونوں متقابل نظریوں کے اخلاقی پہلوؤں کی مکمل تر تحقیق کریں، رہا تیسرا خیال تو یہ ظاہر ہے کہ غور و فکر کے بعد (مذکورہ بالا نظریوں کے مابین م) جو صورتیں پیدا ہو سکتی ہیں ان میں سے ایک یہ بھی ہے۔

۲۔ انفرادیت یا آزادانہ معاہدہ کی تکمیل

پیداسازی کی اہلیت | اشیاء کی پیداسازی کی اہلیت، سرگرم اور پُر زور سیرت کی تحریک، آزادی اور ذمہ داری کی ترقی، مشاغل اور ان کی وساطت سے خدمات کے وسیع تنوع کی حوصلہ افزائی، جماعت کے مطلوبہ سامانوں کی فراہمی یہ وہ اوصاف ہیں جن کا علم اخلاق کے نقطہ نظر سے مطالبہ کیا جاتا ہے اور ان میں سے متعدد کے لحاظ سے انفرادیت کا مقدمہ زور دار ہے۔ گزشتہ صدی کے اندر دولت کی پیداسازی میں عظیم نشان ترقی کا باعث صرف انفرادیت کو قرار دینا اور اس حصہ کو نظر انداز کر دینا جو سائنس اور تعلیم نے زیادہ تر اجتماعی سرپرستی کی بدولت لیا ہے، طاقت کے دائرہ میں شامل ہو گا۔ یہ خیال کہ تمدن اور آزادی کے لحاظ سے گزشتہ صدی کی تمام کامیابیوں کا سبب صرف انفرادیت ہے اسی قدر طاقت میں داخل ہو گا جس قدر یہ خیال کہ اسی زمانہ کی تمام مصیبتوں اور ناانصافیوں کی ذمہ دار انفرادیت کی روش ہے، لیکن حد اعتدال سے متجاوز و عوجوں کو الگ کرنے کے بعد اس امر میں شک کی گنجائش شاید ہی باقی رہے کہ مذکورہ بالا معیار کے لحاظ سے انفرادی آزادی کے متعلق آدم اسمتھ کی بحث زیادہ حق بجانب ثابت ہوئی۔ یہ تسلیم کرنے کے بعد بھی کہ پیداسازی کی مقدار و بوجھلونی اور منہایت و تقسیم کے وسائل میں عظیم نشان اضافہ دو خاص اسباب یعنی کلوں اور مرافقت کا نتیجہ ہے یہ حقیقت اپنا جگہ پر قائم رہتی ہے کہ انفرادیت مرافقت کے لئے مناسب حال اور ایجاد کے لئے تحریک انگیز ثابت ہوئی۔

ابتداسازی و ذمہ داری | اس کے علاوہ یہ عام اصول کہ افراد کو اپنے افعال

کے منضبط رکھنے کا اختیار و ذمہ داری دی جائے اخلاقی نشوونما کی ایک عظیم انسان خصوصیت کے بالکل مطابق ہے۔ اخلاقی زندگی کے ارتقاء سے جس کا خاکہ ابتدائی ابواب میں کھینچا گیا ہے، یہ معلوم ہوتا ہے کہ افراد پہلے ایک ایسے رشتہ دار زمرہ کے ارکان کی حیثیت سے رہتے تھے جو ان کی اقتصادی زندگی کی طرح مذہبی و اجتماعی زندگی کی بھی تقیین کرتا تھا اور ایک طرف تو انھیں بطور خودکسی بردش کے اختیار کرنے سے باز رکھتا تھا اور دوسری طرف انھیں اس وقت تک فقر و فاقہ سے محفوظ رکھتا تھا جب تک خود اس کے پاس سامان رسد رہتا تھا (لیکن اس عہد کے بعد۔ م) انفرادی ابتدا سازی و ذمہ داری میں ثابت قدم ترقی ہوئی اور اقتصادی نشوونما سے یقیناً مذہبی سیاسی اور اخلاقی آزادی کو تقویت پہنچی۔ یہ انھیں چیزوں کے اجتماع کا نتیجہ ہے کہ اس زمانہ کے اشخاص کو وہ قدر و قیمت اور وہ وقار حاصل ہوتا ہے جس کا حکومت اختیاری اور جمہوریت سے تعلق ہے۔

اس سلسلہ میں یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ طلب و رسد پیدائشی کا انضباط کا اصول یعنی تیار شدہ اشیاء کے اقسام اور انکی قیمتوں کی منضبط سازی کے لئے انفرادیت پسندانہ طریقہ عمل صرف اصول آزادی کے مطابق ہی نہیں بلکہ اس کی وجہ سے وہی چیزیں بنتی ہیں جن کی جماعت کو سب سے زیادہ خواہش یا ضرورت ہوتی ہے۔ اگر کسی خاص شے کا مال کمیاب ہوتا ہے تو اس کی قیمت کی گرائی سے اس کے تیار کرنے کی ترغیب ہوتی ہے۔ انفرادیت نازک حالت، سرائیگی اور مصیبت کو تو آنے دیتی ہے لیکن وہ کم سے کم اس مصیبت سے تحفظ کی فکر کا بار ایک بڑی جماعت کی پیش بینی پر ڈالتی ہے یعنی اس کا ذمہ دار صرف ان چند آدمیوں کو نہیں قرار دیتی جن کا انتخاب ممکن ہے اسی غرض سے ہوا ہو بلکہ پیدائشی اصول کے پورے سلسلہ کو اس ذمہ داری میں شامل کرتی ہے، یوں ضروریات

جماعت کی نوعیت و مقدار کے دریافت کرنے کے لئے ایک طریقہ کا انتظام کر کے وہ ایک اجتماعی خدمت انجام دیتی ہے اور جیسا کہ پہلے اشارہ کیا جا چکا ہے انفرادیت کا یہ کارنامہ اس لئے خدمت گزارانہ کام مستحق ہے کہ مال کی قیمت دی جانا چاہیے، بلکہ اس کارنامے میں خدمت کی حیثیت اس لئے اور بھی پائی جاتی ہے کہ مال کی قیمت دی جاسکتی ہے۔ غرض اس حد تک انفرادیت کا پہلو قوی ہے۔

۳۔ انفرادیت کی تنقید

اس میں شک نہیں کہ انفرادیت کے بعض طرق عمل مثلاً اشتہار یا مقابلہ کی وجہ سے سخت اتلاف ہوتا ہے، لیکن انفرادیت پر جو بے زیادہ سخت اعتراضات وارد ہوتے ہیں وہ یہ نہیں بلکہ ان کا تعلق اقتصادی اخلاقیات کے دوسرے اخلاقی معیاروں سے ہے۔ اس قسم کے اعتراضات عموماً دو عنوانوں کے تحت میں دخل ہوتے ہیں (۱) کیا انفرادیت حقیقی اور رسمی دونوں طرح کی آزادیوں کا انتظام کرتی ہے؟ (۲) اس کی تقسیم کا دائرہ وسیع ہوتا ہے یا چند افراد تک محدود رہتا ہے؟ اس کی تقسیم منصفانہ ہوتی ہے یا غیر منصفانہ؟

حقیقی اور رسمی آزادی میں جو فرق ہے وہ چند

انفرادیت اور حقیقی
آزادی

اسباب کی وجہ سے نمایاں ہو کے نظر آتا ہے تقسیم عمل کی بدولت انسان کی تعلیم و تربیت کام کی ایک قسم کے لئے ہوتی ہے اگر اس خاص قسم میں گنجائش نہیں تو انسان کو کام نہیں ملتا، ترقی یافتہ سطحوں کی مسلسل ایجاد سے خاص خاص قسم کے کام کرنے والے بیکار اور ان کی مخصوص تعلیم و تربیت لا حاصل ہوتی

جاتی ہے۔ اگر کاروباری حلقہ میں سرمایگی کی حالت پیدا ہوتی ہے تو ہزاروں مزدور پھڑا دئے جاتے ہیں اگر ایک 'ایٹان' اپنی چند دوکانیں بند کر دیتا ہے تو جن کارکنوں نے گھر خرید لئے ہیں انھیں کام یا لنگائی ہوئی رقم اور کچھ دونوں سے دست بردار ہونا پڑتا ہے۔ مقابلہ باز کارخانوں کی وجہ سے مستاجر کا دائرہ عمل بھی کچھ کم محدود نہیں ہوتا، لیکن حقیقی آزادی کی اس کمی کا احساس مزدور پیشہ طبقہ کو سب سے زیادہ ہوتا ہے۔ نظری حیثیت سے تو کوئی بھی کام کرنے پر مجبور نہیں ہر شخص کو کام کرنے یا نہ کرنے اور اس کام کے کرنے اور اس کام کے نہ کرنے کا اختیار حاصل ہے، لیکن علی حیثیت سے آزادی کے نفع کا دار و مدار اس امر پر ہوتا ہے کہ جن امور میں انتخاب کا موقع دیا گیا ہے وہ کیا ہیں۔ اگر صورت حال یہ ہے کہ یہ کرد و نہ بھوکے مرو، تو ایسی آزادی کی قیمت کچھ زیادہ نہیں۔ رسمی آزادی کی بدولت دوسروں کے براہ راست ارادہ یا قابو پر مبنی جبر خارج اثر بحث ہو جاتا ہے اس کی بدولت تشدد یا خوف تشدد بھی خارج از بحث ہو جاتا ہے، لیکن فقر و فاقہ کا خوف یا دباؤ اور جہالت کی عامل کردہ حدود کی ماتحتی بھی آزادی کے لئے اتنی ہی ہلاکت آفریں ہوتی ہے۔ بھوک بھی اتنا ہی مجبور کرتی ہے جتنا تشدد مجبور کرتا ہے، جہالت کی بیڑیاں بھی اتنی ہی سخت ہوتی ہیں جتنی جبر و اکراہ کی۔ آیا انسان کو پیشہ، مشغلہ، قیام اور اہریت کے متعلق انتخاب کا اختیار ہے یا نہیں اس کے فیصلہ کا دار و مدار تعلیم، جہانی طاقت، خاندانی تعلقات، پس انداز دولت اور موجودہ ضرورت کے دباؤ پر ہوتا ہے جہاں فریقین میں سخت عدم مساوات ہو وہاں آزادانہ معاہدہ کا نام لینا صرف ایک خاص قسم کے الفاظ کا زبان سے ادا کرنا ہے، ایسے موقع پر آزادانہ معاہدہ کے یہ معنی ہوتے ہیں کہ قوی تر کو ضعیف تر سے نفع کا حق حاصل ہے۔

جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ انفرادیت پسندوں انفرادیت اور انصاف کا تعلق دو مسکوں سے ہے جن میں ایک کو جمہوریت

پسند اور دوسرے کو امرائیت پسند یا اگر ہم ایک نام تراش سکیں تو خواص پسند کہنا چاہیے۔ جمہوریت پسندانہ انفرادیت ہر شخص کو شخص واحد شمار کرتی ہے وہ فوائد کی وسیع پیمانہ پر تقسیم کرنا چاہتی ہے اسکی پیرائے ہے کہ جماعت چونکہ افراد سے مرکب ہے اس لئے اگر ہر فرد نے اپنے اپنے فوائد کے حاصل کرنے کی کوشش کی اور اس کوشش میں کامیابی ہوئی تو اس طرح تمام اجتماعی فوائد حاصل ہو جائیں گے امرائیت پسند انفرادیت کو نسلی تعصب اور شہنشاہیت پسندی کی بدولت داروں کے اس نظریہ سے مدد ملی کہ بقائے ا صلح کے لئے تنازع للبقا ضروری ہے اس کی رائے میں تمدن لازمی طور پر بہت کے لئے نہیں بلکہ چند بہترین کے لئے ہے۔ ترقی کار از چند ذی صلاحیت، مشہور اور اور حملہ آور افراد، اقوام یا نسلوں کے انتخاب کی تہ میں متصف ہوتا ہے انفرادیت ایسی روش اختیار کرتی ہے جو چند کی حامی ہوتی ہے یہی فطرت کا طریقہ عمل ہے۔ کمزور پسماندہ یا غیر موثر افراد کا وجود واقعی افسوس ناک ہے لیکن ان سے تنوع بقیہ افراد کی ترقی کا سبب ہوتا ہے اور خیرات یا فیاضی اس تنوع کے بہت زیادہ دردناک نتائج میں کمی پیدا کر سکتی ہے۔

جمہوریت پسندانہ انفرادیت کے قائل قدیم علماء اقتصاد و ایسے پہلوؤں کا بجا طور پر دعویٰ کر سکتے تھے جن کے لحاظ سے آزادانہ انتظام و تبادلہ کے ماتحت اقتصادی طریقہ عمل سے اقتصادی انصاف کی ترقی ہوتی تھی۔ اجتماعی جماعت کا مایہ خمیر واقعی اس کے ارکان ہوتے ہیں اس لئے قدیم روش یہ تھی کہ ان ارکان کی اس طرح شیرازہ بندی کی جائے جس سے پوری جماعت میں بالیدگی پیدا ہو۔ غیر ضروری اور مضطرب بندشوں کی برطرفی سے انصاف میں ترقی ہوتی ہے اس کے علاوہ جیسا کہ ان علماء اقتصاد کو اصرار تھا واقعی آزادانہ تبادلہ میں اگر ہر شخص کو وہی ملتا ہے جو وہ چاہتا ہے تو ہر فریق نفع میں رہتا ہے۔ اس لئے

استفادہ باہم دیگر ہوتا ہے۔ اور اس حد تک یہ فعل انصاف کے عنصر سے خالی نہیں ہوتا لیکن گو استفادہ باہم دیگر ہوتا ہے تاہم ہر فرق کے حاصل کردہ فائدہ کی مقدار یکساں نہیں ہوتی۔ اور اگر قوی تر فرق زیادہ ہوشیار ہے یا اس کے وسائل زیادہ نہیں تو وہ دوسرے فرق کی سخت ضرورت سے اس طرح فائدہ اٹھا سکتا ہے کہ قوائد کی تقسیم بہت ہی نامساوی ہو جائے لوگ عام طور پر اپنا پیدائشی حق روٹی کے ایک ٹکڑے کے بدلہ بیچنے لگیں گے۔ اس کے جواب میں انفرادیت پسند یہ کہے گا کہ خیر ایسے لوگوں کو آئندہ اس سے بہتر معاملہ کرنا آجائے گا ورنہ ان کے لئے خیرات کا دروازہ کھلا ہو گا لیکن مشکل یہ ہے کہ اگر انھیں اس سے بہتر معاملہ کرنا آجھی کیا تو پیدائشی حق کے جانے کے بعد وہ اس قابل ہی نہ ہوں گے کہ پھر کوئی اور معاملہ کر سکیں۔ اس کے علاوہ اگر خود ان لوگوں اور ان کے خاندان والوں کے لئے فاقہ کشی یا فلاکت زدگی کے علاوہ اور کوئی چارہ نہ ہو تو بہتر معاملہ کر سکتا کس کام آئے گا؟ کیا ایسی حالت میں یہ نتیجہ منصفانہ یا دیانتدارانہ کہلا سکیگا؟ اس کے جواب کا دار و مدار منصفانہ اور دیانتدارانہ کی تعریف پر ہے اگر ہم خاص رسمی نقطہ نظر سے کام لیں گے اور معاہدہ کی رسمی آزادی کو تنہا معیار قرار دیں گے تو جس قیمت پر فریقین کا اتفاق ہو گا وہی دیانتدارانہ ہوگی قانون علی العموم یہی رائے رکھتا ہے اور ایسے موقع پر یہ فرض کر لیتا ہے کہ فریب و جبر سے کام نہیں لیا گیا ہے لیکن اس صورت میں منظوری کے رسمی فعل کے علاوہ اور تمام چیزیں نظر انداز ہو جاتی ہیں شخصیت کا یہ تصور اس قدر مجروح ہے کہ انصاف کی بنیاد تعریف نہیں بن سکتا۔ انفرادیت پسندانہ نظام کے ماتحت ایک دوسرے کی خدمت گزاری و نفع رسانی کے حقیقی تعلقات کے قائم ہونے کے لئے فریقین معاملہ کا ایک دوسرے کے برابر ہونا ضروری ہے لیکن کاروبار یا خدمت کے بہت سے تبادلوں میں دونوں فریق برابر نہیں ہوتے۔

ایک ہوشیاری، تعلیم بازار کی واقفیت اور اند وختہ و سائل میں دوسرے سے زیادہ ہوتا ہے اس لئے ضرورت کے ہاتھوں اتنا مجبور نہیں ہوتا جتنا دوسرا ہوتا ہے، خواہ قانون نہ کہے لیکن اخلاقی شعور ان قیمتوں اور معاہدوں کو غیر دیا نندارانہ کہے گا جس میں قوی تر ضعیف تر کی مجبوریوں سے فائدہ اٹھائے گا۔

انفرادیت پسند اپنا وار و مدار مقابلہ پر اس لئے رکھتے

مقابلہ

ہیں کہ اس سے ان نقصانات کا ازالہ ہو سکتا ہے جو ضعیف تر فریق کو برداشت کرنا پڑتے ہیں۔ اگر زید بازار سے ناواقف ہے تو ممکن ہے عمر اس کو دھوکا دے سکے لیکن اگر بکر اور خالد عمر کا مقابلہ کر رہے ہیں تو اس صورت میں زید کو اپنے مال یا اپنی خدمت کی قدر و قیمت معلوم ہو جائے گی اس کے یہ معنی ہیں کہ اس نے خالص انفرادی قیمت سنجی کے بجائے اجتماعی قیمت سنجی کا علم ہو جائے گا اس حیثیت سے تو بے شک مقابلہ میں زید کا فائدہ ہے لیکن مقابلہ پر اس حیثیت سے غور کرتے وقت کہ اس سے معاملات میں متحمل الوقوع بددیانتی کا انسداد ہو سکتا ہے دو باتیں یاد رکھنا چاہئیں اول تو یہ مقابلہ ایک تیغ و دو دم ہے۔ اس سے زید کو اس وقت مدد تو ملے گی جب اس کے مال یا خدمت کے لئے چند آدمیوں میں مقابلہ ہو گا لیکن ممکن ہے کہ مقابلہ کرنے والوں میں ایک برباد ہو جائے اس کے علاوہ اگر زید مزدور ہے اور عمر بکر، خالد اس سے کام لینے کے لئے آپس میں مقابلہ کر رہے ہیں تو یہ زید کے حق میں اچھا ہے لیکن اگر کہیں صورت معاملہ اس کے برعکس ہوئی اور زید کے علاوہ نعیم اور کچھ اور بھی مزدوری کیلئے تیار ہو گئے تو وہ حالات پیدا ہوں گے جن کا نتیجہ ممکن ہے مزدوروں کے لئے انتہائی تکلیف دہ ثابت ہو۔ آیا ناساوی تقسیم سے اجتناب کا اس سے بہتر کوئی طریقہ ہو سکتا ہے اس سوال پر آئندہ غور کیا جائے گا ذریعہ انصاف کی حیثیت سے مقابلہ پر دوسرا اور بظاہر بہت ہی سخت

اعتراف یہ ہے کہ انفرادیت پسندانہ نظام کی ماتحتی میں آزادانہ مقابلہ سے خود اسی کی بربادی کا پہلا نکتہ ہے کیونکہ اقتصاد کی عمل کی جدید اشکال اور فنی اصولوں کی وجہ سے جو عظیم الشان طاقت حاصل ہوتی ہے اس سے انسان کام لینے اپنے حریف کو تباہ کر سکتا ہے۔ گزشتہ چند سال میں اس کا تجربہ بار بار کاروبار کے مختلف شعبوں میں ہو چکا ہے اور ریلوے لائنوں میں تو براہ نام مقابلہ صرف عدالتوں کے ذریعہ سے قائم رہ سکا ہے۔ لیکن اس کے یہ معنی ہیں کہ انفرادیت کو قائم رکھنے کے لئے خود انفرادیت کو روکنا پڑتا ہے اور جیسا کہ اس طرح کی متناقض کارروائیوں سے توقع ہو سکتی ہے یہ کوشش بہت ہی کم نتیجہ خیز ثابت ہوتی ہے۔ یہ خیال بھی صحیح نہیں، گو اسپنسر کی یہ رائے ہے کہ غیر متبادل مقابلہ پر ذاتی بندشوں کے عائد ہونے سے ان خرابیوں کا ازالہ ہو سکتا ہے۔ جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے اگر مقابلہ بازوں کی جماعت میں ایک شخص بھی غیر محتاط ہوتا ہے تو باقی کو نقصان اٹھانا پڑتا ہے موجودہ حالات میں انفرادیت منصفانہ تقسیم اور تنظیم یافتہ جماعت کی ضمانت نہیں کر سکتی اور بہت سی صورتوں میں تو ان دونوں امور کو جائز بھی نہیں رکھ سکتی۔ فائدہ کی غیر مساوی تقسیم سے انفرادیت کے دوسرے مسلک کو ذرا تشویش نہیں ہوتی۔ وہ طغائی کے ساتھ غیر مینید مقابلہ کے منطقی نتائج کو تسلیم کرتی ہے وہ اپنا دار و درار اجتماعی یہود کے نقطہ نظر سے چند غیر معمولی قابلیت والوں کی اہمیت پر رکھتی ہے ان لوگوں کی خدمات کا حاصل کرنا اہم ہے لیکن یہ خدمات اگر حاصل ہو سکتی ہیں تو انہی شرائط سے جو یہ لوگ پیش کریں گے کیونکہ جب تک محرک کافی طور پر موثر نہ ہو گا اس وقت تک یہ لوگ کام نہ کریں گے اس بنا پر دولت میں وہ عظیم الشان اضافہ جو نئے طریق عمل کا نتیجہ ہے اگر تمام کا تمام ان چند آدمیوں کو مل جائے گا جو رہنمائی کا فرض

استحاج دے رہے ہیں تو یہ بالکل بجا ہو گا کیونکہ یہ اضافہ انہی کی قابلیت کا نتیجہ ہے "کسی جماعت میں لائق اشخاص کی جو قلیل تعداد ان کی کثیر تعداد کی رہنمائی کرتی ہے اسی کی بدولت دراصل دولت کی وہ مقدار پیدا ہوتی ہے جس کی بنا پر سالانہ مجموعی پیداوار اس سے زیادہ ہو جاتی ہے۔ چنانچہ اس صورت میں ہوتی ہے کہ مزدور خود اپنی تدبیر سے کام لیتے خواہ وہ فرد افراد کام کرتے یا چھوٹے چھوٹے گروہوں کی شکل میں منظم ہو جاتے، لیکن ان کی رہنمائی بعض اسی قسم کا علم یا اسی طرح کے قوانین کرتے جیسے کہ عام طور پر ہر اس شخص میں موجود ہوتے ہیں جسے پچھاڑا چلانا یا اینٹ پرائیٹ رکھنا آتا ہے۔"

اس ملک کی بنا پر خواہ فطری حقوق کے نقطہ نظر سے دیکھئے یا افادیت کے نقطہ نظر سے بہر حال بالفعل اور آئندہ زمانہ میں جماعت کی تمام روز افزوں دولت کا چند قابل آدمیوں کو ملنا بالکل بجا ہے کیونکہ ایک حیثیت سے تو یہ دولت انہی کی ہے اس لئے کہ انہوں نے پیدا کی ہے اور دوسری حیثیت سے بھی انہی کو دینا چاہئے ورنہ جماعت ان کی خدمات سے محروم رہے گی، ممکن ہے وہ ساری دولت خود ہی لے لینا چاہیں بلکہ اس کے ایک حصہ کو عطیہ کے طور پر لوگوں میں تقسیم کر دیں لیکن اس کا اختیار انہی کو ہو گا اس اصول پر عمل درآمد تھا جو طریقہ از روئے منطق صحیح ہو گا اس مقتضی ہو گا کہ اقتصادی حالات پر قابو رکھنے کی کوشش سے قوم میں حیث المجموع اس کے قائم مقام اور اس کی ہدایتیں بالکل باز آجائیں۔ عدالتوں کا دائرہ اختیار معاہدات کے نفاذ تک محدود رہے گا وہ جمہوری مفاد کے خیالات کو اسی حد تک تسلیم کر سکیں گی جس حد تک کہ لائق قلت منظور کرے گی۔ جن قوانین سے افراد کی آزادی پر بندش عائد ہوتی ہوگی وہ شرانگیز قرار پائیں گے اسی عنوان کے تحت میں وہ قوانین بھی داخل ہوں گے جن کا تعلق

کس کی مزدوری، کام کے اوقات، حفظانِ صحت کے حالات اور ان معاوضوں کے انضباط سے ہوگا جو ریلوں سے کمپنیاں گیس کمپنیاں اور دیگر جمہوری خدمت انجام دینے والے تالیفات دیتے ہیں۔ اس نقطہ نظر سے آمدنی اور میراث پر درجہ وار محصول بھی قابلِ خدمت ہوگا۔ یہاں از روئے انصاف یہ اضافہ کرنا چاہیے کہ انفرادیت کے حامی گراپچی دلیل خاص کی حیثیت سے اس امر کا دعویٰ نہیں کرتے کہ ان کا نظریہ بہت سوں کے مفاد کے لئے ہے تاہم ان کا یہ خیال ہے کہ بہت سوں کی حالت اجتماعیت کی بہ نسبت انفرادیت کی مانگی میں بہتر ہوگی۔ چونکہ دولت میں جس قدر اضافہ ہوتا ہے وہ ان چند کی وجہ سے ہوتا ہے جو انفرادیت کی بدولت پیدا ہوتے ہیں اور اس اضافہ کا ایک حصہ بہت سوں کے پاس یا اس وقت آسکتا ہے کہ جب ان بہت سوں کی خدمت یا سرپرستی کے حاصل کرنے میں چند ایک دوسرے کا مقابلہ کرنا چاہتے ہیں یا اس حالت میں جب چند میں سے نسبتاً زیادہ فیاض طبع اضافہ کا یہ حصہ بہت سوں کو عطیہ کے طور پر دینا چاہتے ہیں اس لئے یہ معلوم ہوتا ہے کہ بہت سوں کی امید چند ہی کی بدولت پوری ہو سکتی ہے عام فطرت پسندانہ نظریہ پر بائبل میں بحث کی جا چکی ہے یہاں صرف اس امر کی طرف اشارہ کرنے کی ضرورت ہے کہ غیر منضبط نظام کو ترقی کی بلند ترین منزل سمجھنا نظریہ ارتقاء کی غلط تعبیر کرنا اور قوت کو حق کے مرادف قرار دینا علم اخلاق کی غلط تشریح کرنا ہے چونکہ زندگی کی بلند تر شکلیں جلوہ گر ہو چکی ہیں اس لئے اب ترقی کے حق میں بے دردانہ مقابلہ سے زیادہ تعالٰی اور ہمدردی کا رگڑ ہوتی ہے۔ تنازع البقار کو اگر اخلاقی اعتراف کا مطالبہ کرنا ہے تو اسے ایسا تنازع بننا چاہیے جس کا مطلوب جسمانی بقا و قوت سے بالاتر شے ہو اس کا مطلوب اخلاقی بقا کو ہونا چاہیے

وہ بقا جو ذی عقل و اخلاقی ہستیوں کو حاصل ہوتی ہے جس کی بنیاد ایک دوسرے کے ساتھ ہمدردی ایک دوسرے کی خدمت اور کامل فردیت پر ہوتی ہے اگر کسی اقتصاد کی طریقہ عمل کے دعویٰ کو اخلاقی دعویٰ بننا ہے تو اسے اپنا روئے سخن اخلاقی ہستیوں کی طرف اور اپنی بنیاد سخن اخلاقی اصول پر رکھنا چاہیے۔ اگر وہ صرف چند ہی کو قابل قدر سمجھتا ہے تو پھر اسے اپنی چند کی طرف اپنا روئے سخن بھی رکھنا چاہیے۔ ایسی صورت میں اگر وہ بہت سے لوگ جنہیں چند لوگ تسلیم نہیں کرتے ان چند کو تسلیم نہ کریں تو ان چند کو اخلاقی حیثیت سے بہت سوں کی شکایت کا حق نہیں ہو سکتا۔

انفرادیت سے میرگرانی رسمی آزادی اور خدمت خلاصہ
 و مال کی مطلوبہ قسم و مقدار کی تیاری کا اچھا انتظام ہو سکتا ہے لیکن تنظیم کے موجودہ حالات اور جدید طریق عمل کی موجودگی میں یہ انصاف کے جمہوریت پسندانہ تصور کے لئے کارآمد نہیں ہو سکتی بلکہ لامحالہ مسابقت کے لئے کشمکش کی شکل اختیار کر لیتی ہے جس میں قوی اور کم محتاط نفع میں رہتا ہے اسے منصفانہ اسی وقت قرار دیا جاسکتا ہے جب منصفانہ اس شے کا نام ہو جو معاہدہ (رسمی آزادی) کے مطابق ہو یا جب جماعت کے بعض ارکان یا بعض طبقات کی ہمت ایسی ہو جو کسی اور کے تابع ہو یا جب یہ رائے قائم کرنی جائے کہ بہبود کا حصول براہ راست اجتماعی کارروائی سے نہیں بلکہ اتفاقاً یا عطیہ کے طور پر ہوتا ہے عرض انفرادیت پر تنقید کا ماحصل یہ ہے کہ موجودہ زمانہ کے سے مجموعی نظام کی ماتحتی میں یہ اکثر افراد کے ساتھ ناکافی انصاف کرتی ہے کیونکہ یہ بہت سوں کو ترقی اور اخلاق میں شرکت سے خارج کر دیتی ہے۔

باب ۲۵

نظم کے غیر طے شدہ مسائل
اقتصادی (سلسلہ ماسبق)

۴۔ جمہوری ذریعہ اور جمہوری قابو

جمہوری رہنمائی کے مختلف نظریوں کو، جن میں اجتماعیت بھی شامل ہے، ابتدائے اشیاء کی منصفانہ تقسیم سے دلچسپی ہوتی ہے۔ ان کے نزدیک یہ سوال اتنا اہم نہیں کہ اشیاء کتنی مقدار میں حاصل ہو سکتی ہیں؟ جتنا یہ سوال اہم ہے کہ یہ کہیں کو ملنا چاہئیں؟ انفرادیت کو خاص طور پر جمہوری دولت کی پیدائش سے دلچسپی ہوتی ہے اور اس دولت کی تقسیم کے متعلق (جمہوریت پسندانہ انفرادیت) یہ فرض کر لیتی ہے کہ ہر شخص کو اس سے نفع پہنچے گا۔ اس کے مقابلہ میں اجتماعیت کو یہ فکر رہتی ہے کہ پیدا کرنے والا محروم نہ رہے اور نتائج سے جماعت کا ہر رکن بہرہ اندوز ہو۔ جمہوری ذریعہ اور جمہوری قابو اپنی ہستی کا اثبات (۱) پیدائش کے طریقے (۲) اشیاء اور بازیافت کی تقسیم کے طریقے (۳) اور ملکیت کے طریقے کی حیثیت سے کر سکتا ہے۔ یہ امر شروع ہی میں یاد رکھنا چاہیے کہ مذکورہ بالا

امور میں سے ہر ایک میں تمام متہد ن اقوام کو کسی نہ کسی حد تک اجتماعی رہنمائی حاصل ہوتی ہے (۱) عملاً تمام تو میں شخصی دخل کے بجائے محاصل کا وصول کرنا، سکون کا ڈھالنا، ڈاک کی آمد و رفت، جان و مال کی حفاظت اور اس قسم کے ابتدائی مطالبات جیسے پانی کی بہرہ سانی یا نالیوں وغیرہ کی تعمیر ان سب کا انتظام بلد پر یا حکومت کے ذریعہ سے کرتی ہیں حالانکہ شروع میں ان میں سے ہر ایک شخصی یا ذاتی ذرائع سے انجام پاتا تھا (۲) تقسیم کے سلسلہ میں تمام ترقی یافتہ قوموں کے یہاں تعلیم کا انتظام سلطنت کی وساطت سے ہوتا ہے اس کے علاوہ ڈاک کے فوائد کی تقسیم آمدنی کے نقطہ نظر سے نہیں بلکہ اجتماعی بہبود کے اصول پر کی جاتی ہے (۳) ملکیت کے لحاظ سے یہ حالت ہے کہ تمام متہد ن قومیں بعض اشیاء عام استعمال کیلئے محفوظ رکھتی ہیں اور ریاستہائے متحدہ تو ایک زمانہ تک جمہوری اراضی، جمہوری معافیاں اور ہر طرح کی جمہوری اشیاء کو برائے نام یا بلا معاوضہ تقسیم کرنے کے بعد اب صرف زمین کے بڑے بڑے قلعوں ہی کو جنگلات کے لئے محفوظ نہیں رکھتیں بلکہ رفاه عام کے خیال سے آبپاشی کے سامان، چمن، کھیل کے میدان وغیرہ کا انتظام بھی کرتی ہیں جس طرح کہ انفرادیت پسند اپنے اصول پر غلط فہمی میں اتہا پسندی سے کام لے کے کم از کم جمہوری حفاظت اور جمہوری صحت کے بارے میں جمہوری ذریعہ سے لازمی طور پر دست بردار ہونا نہیں چاہتے اسی طرح اجتماعیت پسند بھی ذاتی ملکیت اور ذاتی حوصلہ مندی کی برطرفی کے لازمی طور پر خواہاں نہیں ہوتے اسلئے اب ہمیں پیدائش کے جمہوری ذریعہ، تقسیم اشیاء پر جمہوری قابو اور جائیداد پر جمہوری قبضہ کے اخلاقی پہلوؤں پر اختصار کے ساتھ غور کرنا ہے۔

۵۔ جماعت بحیثیت ذریعہ پیدائش

جماعت کو ذریعہ پیدائش بنانے میں جو سب سے اہم فائدہ بیان کیا جاتا ہے وہ یہ نہیں کہ پیدائش کی خوبی میں ترقی ہوگی اگرچہ یہ کہا جاتا ہے کہ اجارہ کے علاوہ اور صورتوں میں موجودہ طریقہ سخت پُر اطلاق ہے) نہ یہ کہ حال کی مختلف قسموں خصوصاً ان قسموں کے تیار ہونے کا انتظام ہو سکے گا جن کی سب سے زیادہ مانگ ہوگی اوریوں ایک اجتماعی خدمت انجام پانے کی بلکہ یہ کہ ان جمہوری قابو اور جمہوری انتظام کے باعث بار برداری روشنی وغیرہ جمہوری خدمت انجام دینے والی حوصلہ مندوں میں مختلف مقامات کے باشندوں، جہاز کے ذریعہ سے مختلف مال روانہ کرنے والوں یا اسی طرح کے اور ان حوصلہ مندوں سے فائدہ اٹھانے والوں کے ساتھ منصفانہ سلوک ہو سکے گا (۲) جو فوائد ایسے موقع پر حاصل ہوں گے ان کی مقدار عظیم اشان ہوگی اس لئے اگر ذاتی انتظام ہو تو رشوت تانی اور بے ضابطگی سے مفر نہ ہوگا۔ (۳) کسی جماعت کی تعداد میں ترقی سے آمدنی میں جس قدر اضافہ ہوگا اس کا تعلق اس جماعت سے ہوگا۔ لیکن یہ اضافہ اس جماعت کے ہاتھ میں اس وقت آسکیگا جب جمہوری خدمات مثلاً بار برداری یا खाबرت اور اگر وہ جماعت شہر میں ہے تو روشنی یا پانی کی بھرسائی کے ذرائع خود اس جماعت کی ملکیت و انتظام میں ہوں گے (۴) انفرادیت پرانہ پیدا سازی میں کمسن مزدوروں اور کارکن طبقہ کی عام صحت کی طرف سے بے اعتنائی برتی جاتی ہے۔ برطانیہ عظمیٰ کو تو یہ خوف پیدا ہو گیا ہے کہ ایسا نہ ہو مزدوروں کے قد و قامت اور کام کی استعداد

میں فرق آجائے۔ (۵) انفرادیت اپنا دار و مدار خود غرضی پر رکھتی ہے اور اس کو ترقی دیتی ہے لیکن خود غرضی اجتماعی فائدہ کی دشمن ہے۔ اگر صرفت و تجارت کا بنیادی ذریعہ اور طریقہ عمل ہی سہی اخلاقی ہو تو ایسی صورت میں اخلاقی ترقی کی امید کیا ہو سکے گی۔ (۶) زیادہ عمل اجتماعیت کا یہ خیال ہے کہ جدید سرمایہ داری کے زمانہ میں نفع تناسب سے زائد سرمایہ داریوں خصوصاً بڑے بڑے سرمایہ داروں کے پاس چلا جاتا ہے۔ پیدا سازی کا جدید طریقہ وسیع اور پیچیدہ ہے اس کے لئے بہت سے آلات کی ضرورت ہوتی ہے لیکن ان آلات کا مالک کارکن نہیں بلکہ سرمایہ دار ہوتا ہے چھوٹا سرمایہ دار بڑے سرمایہ دار کا مقابلہ نہیں کر سکتا کیونکہ بڑا سرمایہ دار پہلے تو کم قیمت پر مال بیچتا ہے اور یوں چھوٹے سرمایہ دار کو میدان سے نکال دیتا ہے اس کے بعد زیادہ مال بیچ کے اپنے نقصان کی تلافی کر لیتا ہے اس بنا پر منصفانہ تقسیم کا صرف یہ طریقہ ہو سکتا ہے کہ پیدا سازی کے آلات و سامان کو جمہوری ملکیت میں دے دیا جائے۔

مذکورہ بالا امور کے متعلق یہ بات بیان کی جاسکتی ہے کہ ان میں سے پہلے پانچ کے بارے میں جمہوری ضمیر تیزی کے ساتھ ایک فیصلہ تک پہنچ رہا ہے۔

ذاتی اغراض اور جمہوری
سالم

(۱) جمہور کو لوٹا گیا عہدہ داران حکومت کو رشوت دینی گئی افراد جماعت کے ساتھ مساویانہ سلوک کے بجائے ان میں تفریق کو جائز رکھا گیا جہاں مقابلہ ہو گا وہاں کشمکش بھی ہو گی، لیکن اگر تنازع للبقا کے اخلاقی اصول تسلیم نہیں تو اس کا علاج جمہوری ملکیت یا جمہوری قابو سے ہوتا ہے (۲) اس کے ضمن میں جو خرابیاں پھیلی ہیں ان کا انسداد بھی جمہوری ملکیت یا جمہوری قابو یا پھر اختصاصی حقوق میں ایسی تخفیف کے ذریعہ سے ہونا چاہئے جس کے بعد ناجائز فائدہ اٹھانے والوں کے لئے کوئی گنجائش باقی نہ رہے۔ قمار بازی عصمت فروشی

شہریوں وغیرہ کے مفروضہ استعمال کی برائیوں سے اس شخص کو یقیناً نقصان پہنچتا ہے جو اس میں مبتلا ہوتا ہے لیکن جب اس میں جمہوری عہدہ داروں کی بھی شرکت ہو جاتی ہے اور اس کی بدولت آوارہ نشوں کو بیش قرار نہیں ملنے لگتی ہیں تو یہ برائیاں جمہوری برائی ہی بن جاتی ہیں تاہم اس کے شکار ہونے والوں کی تعداد محدود رہتی ہے اور اکثریت اس میں مبتلا نہیں ہوتی۔ البتہ جب لوٹ اور سیہ کاری میں وہ لوگ شریک ہو جاتے ہیں جو علی العموم جماعت میں زیادہ کامیاب اور ذی عزت ہوتے ہیں تو اس وقت برائی کے خطرات کی تعداد زیادہ اور اس کے اثر کا دائرہ وسیع ہو جاتا ہے اس کا صرف افراد کے اخلاق پر نہیں بلکہ جماعت کے اخلاقی معیار پر بھی اثر پڑتا ہے (۳) اس کے حق بجانب ہونے میں شک کی گنجائش نہیں جو منافع اجتماعی نشوونما کی بدولت حاصل ہوں وہ چند آدمیوں کو نہ ملنا چاہئیں بلکہ ان کی اجتماعی اصول پر تقسیم ہونا چاہیے اس بارے میں جو تنہا سوال پیدا ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ ان کے محفوظ رکھنے کا بہترین طریقہ کیا ہے۔ جمہوری ذریعہ کے استعمال میں یورپ کی سلطنتیں امریکہ کی ریاست ہائے متحدہ سے بہت زیادہ آگے ہیں اور اگرچہ بعض صورتوں میں فوائد کا توازن بحث طلب ہوتا ہے تاہم یہ خیال بڑھ رہا ہے کہ جماعت میں جس قدر فہم و راستبازی زیادہ ہوگی اسی قدر وہ زیادہ دانشمندی کے ساتھ اس خدمت کو انجام دے سکیگی۔ ایسے موقع پر اخلاق کی رو سے یہ اصول ہونا چاہیے کہ جماعت کا جو حق ہو وہ اسے ملنا چاہیے یہ سوال چند اہم نہیں کہ آیا جماعت اپنے کارپردازوں کو لازم کی حیثیت سے تنخواہ دیتی ہے یا معتدل حصہ رسد کی شکل میں حق اخذ دیتی ہے لیکن پانی روشنی یا بار برداری کے انتظام کے لئے ایک یا چند بائیان شرکت کو دس لاکھ ڈالر دینا اخلاقی حیثیت سے

اس سے زیادہ سجا نہیں ہو سکتا جتنا کہ بلدیہ کے صدر مکاتبہ کے نگرانکار یا سلطنت کے سفیر کو بیش قرار تنخواہ دینا۔ ایسی تھوڑی ہوں کو محصول دینے والے تو لوٹ لے لیں گے۔ جس طرح کے اختصاصی حقوق امریکہ کے شہروں میں دے گئے ہیں ان کے یہ معنی ہیں کہ چند اشخاص کو اپنے نفع کے لئے باشندگان شہر سے سخت محصول لینے کا اختیار دیا گیا ہے ان اختصاصی حقوق اور حد سے زیادہ بڑی تنخواہوں میں اس کے علاوہ اور کوئی فرق نہیں کہ اختصاصی حقوق میں مالی نقصان کا احتمال ہوتا ہے یا رہتا ہے متحدہ میں اس وقت جس امر کی ضرورت ہے وہ یہ ہے کہ ذریعہ کی مختلف صورتوں کے متعلق بہت سے تجربہ کئے جائیں تاکہ وہ صورت معلوم ہو سکے جس کا نتیجہ کم سے کم خرابی، دیانت دارانہ سے دیانتدارانہ تقسیم اور بہتر سے بہتر خدمت کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے۔

مزدوری کی حالت | امر چارم یعنی کس بچوں کا مزدوری کرنا عورتوں کا مزدوری کرنا حفظانِ صحت کے حالات اور خطرناک کلوں کے استحصال کو منضبط کرنے کے لئے جمہوری قابو کی ضرورت کے سلسلہ میں بھی جمہوری ضمیر بیدار ہو رہا ہے۔ عورتوں کی مزدوری کے انضباط کے قانونی حیثیت سے سجا ہونے کے متعلق عدالت کے فیصلوں میں کسی قدر اختلاف ہے لیکن رہا ہوتا ہے متحدہ کی اعلیٰ عدالت نے حال ہی میں جو فیصلہ مقدمہ اور یگان میں صادر کیا ہے وہ اس اصول کے متعلق فیصلہ کن معلوم ہوتا ہے کہ عورتوں کو ایک مستقل طبقہ قرار دیا جاسکتا ہے عورتوں کی صحت کے خیال سے معقول احتیاطوں کے اختیار کرنے کے حق میں معاہدہ کی آزادی رخنہ انداز نہیں ہو سکتی عورتوں کا مستحفظ مردوں کی طرح اور عرصہ کی طرح ہوسے بھی کیا جاسکتا ہے جدید حالات میں بچوں کی مزدوری کا خلاف اخلاق ہونا بھی اب واضح

ہوتا جاتا ہے۔ جمہور کے لئے جدید صنعت و تجارت کے مضعف و مردہ کمن اور بسا اوقات اخلاق سوز حالات میں بچوں کے قبل از وقت کام شروع کرنے کی وجہ سے ان کی جسمانی اخلاقی اور عقلی زندگی کے نشو و نما کو برباد ہوتے دیکھنا ایسا ہے جیسے صریح فسق و فجور کو گوارا کرنا۔ جمہور اس معاملہ کو فرداً فرداً کارخانہ دار یا والدین کے ضمیر کے حوالہ نہیں کر سکتے کیونکہ یا بند ضمیر کارخانہ دار تو خاسر ہے رہے والدین تو جمہور کے لئے ان کو اپنے بچوں کو بھوکا مارنے یا زہر دینے کی اجازت دینا اخلاقی حیثیت سے اتنا ہی جائز ہو گا جتنا ان کو نسبتاً کم سخت طریقہ سے نقصان پہنچانے کی اجازت دینا۔ جس جماعت کو بااخلاق ہونے کا دعویٰ ہو اس کا والدین کی ادا دیا ارزاں لاگت کے نام سے بچوں سے کام لینے اور یوں ان کے جسمانی نشو و نما کو برباد کرنے کو جائز رکھنا، اخلاق کی اس سطح سے بلند نہیں ہو سکتا جس پر ان وحشی قوموں کے افعال ہوتے ہیں جو اقتصادی مشکلات سے بچنے کے لئے اولاد کو بچپن ہی میں قتل کر ڈالتے ہیں، بلکہ یہ ہے کہ جس ملک کو اپنی دولت پر فخر ہو اس کے لئے اس طرح کا طرز عمل اختیار کرنا وحشیوں کا اتنا ہی جواز نہیں رکھتا۔ خطرناک کلوں کے استعمال سے جو حادثات پیش آتے ہیں ان کے سلسلہ میں انتظامات کے متعلق بھی علم اخلاق کا اصول واضح ہے، پیدا سازی کے جدید طریقوں کی وجہ سے جو حادثات پیش آتے رہتے ہیں ان کا بار تمام تر مزدوروں کے خاندان پر ڈالنا انصاف کے خلاف ہے۔ اس ذمہ داری کا پابند ضمیر کارخانہ دار پر عائد کرنا بھی کچھ زیادہ ٹھیک نہ ہو گا۔ کیونکہ اس کی وجہ سے وہ نقصان میں رہے گا۔ اس قسم کے حادثات کا پیش آنا ان صورتوں کے علاوہ جن میں حفاظتی تدابیر سے حادثات میں کمی ہو سکتی ہے جدید کلوں کے طریق عمل کے لحاظ سے ضروری ہے۔ اس لئے ان کا

بار یا تو سب کا رخا نہ داروں کو اٹھانا چاہیے جس سے یہ لوگ اضافہ قیمت کی شکل میں صرف سازوں سے وصول کر لیں گے یا پھر جمہور کو بحیثیت مجموعی برداشت کرنا چاہیے جسے وہ بیمہ کی صورت میں ادا کرے گا اس بارے میں یورپ کی سلطنتیں ریاستہائے متحدہ سے بہت آگے ہیں۔ اس نظریہ پر کہ اگر ایک کارکن سے دوسرے کارکن کو صدمہ پہنچے تو متاجر بری الذمہ ہے ریاستہائے متحدہ میں اس حد تک عملدرآمد ہوا ہے کہ اکثر حادثات کے بارے میں متاجر اور اگر حادثہ کی وجہ سے ہتھی دستی اور ضرر رسیدہ کے خاندان کی دست نگری کی نوبت نہیں آتی تو یوں جمہور بھی سبکدوش رہتا ہے۔

ان کے علاوہ بہت سی حرفتوں اور بہت سے متاجروں کی ماتحتی میں مزدوری کے بہتر حالات کا حاصل کرنا اگر ممکن ہو سکتا ہے تو جمہوری کارروائی سے ہو سکتا ہے کیونکہ تنہا کسی مزدور کو تو شرائط کرنے کا موقع ہی نہیں رہی مزدور سبھائیں تو اگر وہ کسی ایسی حرفت کے قائم مقام نہ ہوں جس کے لئے بہت زیادہ مہارت کی ضرورت ہوتی ہے اور یوں مزدوری کی بہرمانی کو پوری طرح اپنے قابو میں نہ رکھ سکیں تو ان کے پاس ایسے سو اثر ذرائع نہیں ہوتے جس سے وہ اپنی حیثیت کو قائم رکھ سکیں۔ ممکن ہے یہ کہنے کی بھی ضرورت نہ ہو کہ تشدد کرنا بیجا ہے مگر ناقابل برداشت حالات کے علاج کے لئے مزدوروں کے پاس تشدد کے سوا اور کسی تدبیر کا باقی نہ رکھنا بھی کسی خوشحال جماعت کے لئے تشدد سے کم بیجا نہیں۔

(۵) محرکات کے سلسلہ میں بیرونی ذرائع سے جو نفع حاصل ہو سکتا ہے اس کے متعلق مجموعیت پسند نظریہ غالباً بہت زیادہ امیدیں رکھتا ہے۔ لیکن اس بات

کا یقین کرنا دشوار ہے کہ طریقہ عمل میں کسی تغیر سے بھی خود غرضی کا
استیصال ہو سکے گا۔ سیاسی جمہوریت بلکہ خاندان میں بھی خود غرضی
سے کام لینے کی بڑی گنجائش موجود ہے۔ اس کے علاوہ اگر دوسرے
اسباب کی بنا پر یہ طے کیا جائے کہ بعض صورتوں میں مقابلہ سے اجتماعی
فائدہ حاصل ہوتا ہے تو اس مقابلہ کے جذبہ سے کام لینے کا جمہوری
خدمت میں بھی اتنا موقع حاصل ہو گا جتنا خود غرضانہ محرکات
کی بنا پر کوشش میں حاصل ہوتا ہے اگر کسی فعل سے گاہے ماہے نقصان ہوتا ہے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ
فاعل کا مقصد بُرا ہے البتہ قدرتنا بار ثبوت اس فعل کے طرفداروں
کے ذمہ ہو گا جب حریفوں کو یکساں موقع حاصل ہوتا ہے اور
سب دیانتداری سے کام لیتے ہیں تو اس وقت رقابت دشمنی
کے مرادف نہیں ہوتی۔

مزدوروں پر غارت | اس امر کا فیصلہ چنداں آسان نہیں کہ آیا ہمیشہ
سرمایہ داری کے اصول پر پیدا سازی پہلے مزدوروں
پر غارت ڈالتی ہے اس کے بعد چھوٹے سرمایہ داروں کو یا اپنے
اندر جذب کر لیتی ہے یا کاروبار کے میدان سے نکال دیتی ہے
اعدادی شہادت کی بنیاد پر ہر پہلو کی تائید میں قرین عقل دلائل
بیان کئے جاسکتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ مزدوروں کا عام
سعیار زندگی بلند ہو رہا ہے۔ لیکن دوسری طرف دو لہندوں کی
تعداد میں اس سے بھی زیادہ سرعت کے ساتھ اضافہ ہو رہا ہے
اور بڑے شہروں میں تو افلاس کی مقدار ہولناک ہے اس کی وجہ
بعض اوقات عدم کفایت شعاری اور خاندانوں کی غیر معتدل
وسعت قرار دی جاتی ہے۔ انگلستان کی ایک ایسی زراعت
پیشہ جماعت کے باضیاط مطالعہ سے جو متوسط درجہ کی خوشحال
تھی یہ معلوم ہوا کہ طبی خبرگیری اور دوسری راحتیں تو ایک طرف

کافی غذا قیام اور پوشش کی سطح سے اترے بغیر کوئی خاندان دو بچوں سے زائد کی پرورش نہ کر سکا۔ ریاستہائے متحدہ میں قابل حصول زمین اس قدر ہے کہ ابھی سمیت نے اتنی سخت شکل اختیار نہیں کی ہے، اگر ملک کی آبادی گنجان ہو گئی تو کیا حالت ہوگی اس کی پیشین گوئی اس وقت دشوار ہے۔ پروفیسر کلارک یہ ثابت کرتے ہیں کہ اگر خدمات کے لئے آزادانہ مقابلہ ہوا تو ساکن جماعت کا سیلان اس امر کی طرف ہوگا کہ مزدور کو تقریباً اس کا حصہ بیشتر از بیشتر دیا جائے لیکن مشکل یہ ہے کہ جماعت اس وقت ساکن نہیں اور مزدور جب چاہے ایک صرفت سے دوسری صرفت میں یا ایک جگہ سے دوسری جگہ نہیں جاسکتا۔

اگر بعض وقت سرمایہ مزدوری سے بچا مستحق ہوتا ہے تو اس کے صرف یہ معنی ہیں کہ خریدار فائدہ اٹھاتا ہے۔ یہ بات تو تسلیم کی جاسکتی ہے کہ سرمایہ اپنے وسیع تر وسائل کی وجہ سے معمولاً نفع میں رہتا ہے لیکن اس سے یہ نتیجہ اخذ کرنا کہ اسے ہمیشہ نفع ہی میں رہنا چاہئے ایک ایسا استنباط ہے جس کی تصدیق نہیں ہوتی۔ ضرورتوں کی تعداد میں اضافہ سے مشاغل کی تعداد میں اضافہ اور یوں نسبتاً زیادہ بھارت رکھنے والوں کی خدمات کے لئے مقابلہ میں اضافہ ہوتا ہے۔ ایسے موقع پر کم سے کم بعض بچنے والوں کو تو اچھا سودا کرنے کا موقع ملنا چاہیے اسی لئے حال کے اجتماعیت پسند جماعت کی ساری پیدا سازی کو بالکل اپنے ہاتھ میں لے لینے کے متعلق ان تجویزوں سے حائل نہیں جو بعض اجتماعیت پسندانہ خوابوں میں نظر آتی ہیں ان کا اصول یہ ہے کہ "اگر ذاتی حوصلہ مندی خطرناک یا جمہوری حوصلہ مندی کی بہ نسبت اس میں اہلیت کی کمی ہو تو ایسی صورت میں سلطنت کو اجتماعی دولت کی پیدا سازی و تقسیم کا انتظام اپنے ہاتھ میں لے

لینا چاہیے۔ یہ ان لوگوں کو ثابت کرنا چاہئے جو جمہوری اقتدار کے قائل ہیں کہ ضروریات زندگی کی پیدا سازی، یا بار برداری، صرافی یا کان کنی کے متعلق ذاتی حوصلہ مندیاں خطرناک نہیں ہوتیں۔ ان حوصلہ مندوں میں سب نے تو نہیں لیکن بہت سوں نے حال میں جو طرز عمل صرف اقتصادی پہلو ہی نہیں بلکہ انسانی زندگی، تندرستی، اور اخلاق کے ساتھ بے اعتنائی کے لحاظ سے بھی اختیار کیا ہے، اس کی وجہ سے اجتماعیت ایک عملی سوال بن گئی ہے اگر اجتماعیت کو اختیار کیا گیا تو نظری یا پہلے سے فرض کئے ہوئے اسباب کی بناء پر نہیں بلکہ اس لئے کہ ذاتی حوصلہ مندیاں جمہور کی خدمت سے قاصر اور ان کی نا انصافیاں برداشت سے باہر ہوں گی۔ اگر کاروبار نے، جیسا کہ خوف پیدا ہوتا ہے، سیاسی و اجتماعی نظامات کو مع مجلس قانون ساز و عدالت اقتصادی مصالح کے ماتحت رکھنا چاہا تو ایسی حالت میں جمہوری اقتدار اور جمہوری ملکیت میں سے ایک کا انتخاب کرنا ٹیسے گا اور اگر قانونی اصول و طریقہ کار ردائی کی اصلی نوعیت یا انضباط سے گریز میں سرمایہ کی بالادست چالاک کی کے سبب سے، جمہوری اقتدار غیر موثر ثابت ہو تو اجتماعی ضمیر کو ملکیت کا مطالبہ کرنا ٹیسے گا۔ سلطنت کو تجارتی مصالح کے ماتحت رکھنا اسی قدر اخلاق کے منافی ہو گا جس قدر کہ افراد میں اقتصادی مصلحت کا سب سے مقدم رہنا اخلاق کے منافی ہو گا۔

مناسب اجرت کے متعلق بحث کرنے کے لئے کسی اصول کے نہ ہونے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جماعت کی حالت ابھی غیر نشوونما یافتہ ہے کیا محب ہے آفریں طلب و رسد کا اصول ہی بحیثیت مجموعی تقریباً مناسب معلوم ہو لیکن ہمارے یہاں مشتبہ صورتوں میں اس سوال کے حل کرنے کا جو طریقہ بالفعل رائج

ہے وہ وحشیانہ ہے۔ اس بحث کا فیصلہ کسی اخلاقی معیار کے بجائے تشدد یا پھر سخت ضرورت کے لحاظ سے کیا جاتا ہے جو تشدد سے کچھ کم غیر اخلاقی نہیں رہا تیسرا اہم خدشہ یعنی صرف ساز یا عام جمہور تو اس کا ذکر بھی نہیں ہوتا۔ یوزلینڈ اور امریکہ کی بعض ریاستوں میں اس کی ابتدا ہو گئی ہے۔ کولمبہ کی ہسپتال میں جب صدر (ریاستہائے متحدہ امریکہ) نے یہ خیال ظاہر کیا تھا کہ جمہور کو اس میں کچھ نہ کچھ حصہ لینا چاہیے تو یقیناً لوگ بھی عام طور پر اس کے ہم آہنگ تھے۔

اگر لوٹ کی اجازت دینے یا ساری تجارت و صنعت کا خود انتظام کرنے کے علاوہ جماعت کے پاس اور کوئی وسیلہ نہیں تو کیا اس کے یہ معنی نہیں کہ جماعت میں وسائل کی کمی ہے۔ انفرادی یا مراعاتانہ حوصلہ مندوں سے جو دلچسپی پیدا ہوئی ہے اس کی توفیق پذیری تنوع اور شدت سے محروم ہو جانا یقیناً برا ہوگا۔ شروع میں کاروباران تنظیموں کے ماتھے میں تمنا جتن کی بنیاد رشتہ داری پر مبنی لیکن جب سے ایسے زمرے قائم ہوئے ہیں جن کا دار و مدار خالص اقتصادی مصالح پر ہے اس وقت سے ٹھٹھری کا لشکر دوسرے سرے پر پہنچ گیا ہے لیکن یہ اقتصادی مصالح ایسے ہیں کہ شہر یا سلطنت کی معرفت ان کا انتظام زیادہ انصاف کے ساتھ ہو سکتا ہے تعلیم کاروں کے لئے تو سب سے زیادہ لوگ جمہوری انتظام کو پسند کرتے ہیں۔ ریلوے کمپنیوں اور گیس کمپنیوں اور دوسرے اجاروں کا مسئلہ زیر بحث ہے لیکن جس جماعت کی تنظیم بہترین اصول پر ہوئی ہو اس کے لئے بہت ہی مختلف قسموں کی مراعاتیں اور نرم بندیوں کو اپنی طرف سے اپنے کاموں کے انجام دینے کی اجازت دینا ایک ایسا بنیادی سوال معلوم ہوتا ہے جسے بالکل ناقابل عمل ثابت ہونے سے پہلے ترک نہ کرنا چاہئے۔

مجموعی ذریعہ کا اجتماعی ہونا ضروری نہیں۔ ریاست ہائے متحدہ میں جزیبی حکومت اور شہری حکومت کے تجربہ سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ خیال مخالفہ آمیز ہے اول تو ممکن ہے کہ افسر خراب ہو لیکن اس سے قطع نظر مجموعی اور اجتماعی ذریعہ میں بڑا فرق ہے۔ جب تک کسی جماعت کے افراد فہم و سیرت کی اس بلند سطح تک نہ پہنچ جائیں جو اپنے اقتدار کے بخوشی استعمال اور دانشمندی و اہلیت کے ساتھ تعامل کے لئے کافی ہوتی ہے اس وقت تک انکی رہنمائی کے لئے کسی نہ کسی مرکزی ذریعہ کی ضرورت ہوتی ہے۔ اب اگر اس قسم کا ذریعہ ہوا تو وہ خارجی ہوگا خواہ اس کا نام 'حکومت' ہو یا 'سربراہ دار' لیکن جب تک وہ خارجی ہے اس وقت تک نام کا فرق کوئی ایسی بات نہیں جو طریقہ عمل رسمی طور پر مجموعی ہے وہ درحقیقت اجتماعی اس وقت بن سکتا ہے جب باہم اعتماد اور جمہوری فہم ہو لیکن ان دونوں سے لوگ عام طور پر ابھی مرہون رہتے۔

۶۔ منصفانہ تقسیم کے نظریات

تقسیم کے ایک نظریہ کی حیثیت سے اجتماعیت کے لازمی طور پر یہ معنی ہیں کہ پیدا سازی کا انتظام جمہوری کے ہاتھ میں ہو۔ لیکن ہے کہ جماعت درجہ دار محصول کے ذریعہ سے پیدا سازی کے نتائج کو اپنے ہاتھ میں لے کے خواہ اپنے پاس رکھے اور کام میں لائے یا کسی ایسے اصول پر تقسیم کر دے جو اس کے نزدیک منصفانہ ہو اگر کسی مجوزہ تقسیم کے متعلق یہ دریافت کرنا ہو کہ یہ منصفانہ ہے یا غیر منصفانہ تو اس کے لئے موجودہ تقسیم کا معلوم کر لینا

اچھا ہے کیونکہ اس سے وہ پہلو پیدا ہو سکتا ہے جو اس طرح کی تحقیق کی جان ہے لیکن مشکل یہ ہے کہ مختلف اعداد و شمار میں سے کسی ایک کو بھی تمام طلباء کے فن تسلیم نہیں کرتے۔ ریاستہائے متحدہ کے اندر دولت کی موجودہ تقسیم میں اسپتھر کا یہ اندازہ ہے کہ ریاستہائے متحدہ کے خاندانوں میں ۱۰ کے پاس ۱۰ دولت ہے اور ایک فیصدی کے پاس ۹۹ فیصدی سے زیادہ دولت ہے لیکن ان اعداد کی صحت میں لوگوں کو کلام ہے تاہم علماء اقتصادیات کے ہر اندازہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ موجودہ تقسیم میں اس قدر عدم تناسب ہے کہ معاہدہ و مقابلہ کے علاوہ اور کسی اصول پر اس تقسیم کو منصفانہ قرار نہیں دیا جاسکتا۔ اب فرض کیجئے یہ سوال پیدا ہوتا کہ منصفانہ تقسیم کیسے ہو سکتی ہے؟ سب سے آسان لیکن بہت ہی رسمی اور مجروح طریقہ مجوزہ مبیار | تو یہ ہو گا کہ سب کو برابر دیا جائے۔ اس صورت میں تمام اخلاقی اور غیر اخلاقی فرق نظر انداز ہو جائیں گے۔ جنانچہ حق رائے دہی میں یہی ہوتا ہے لیکن اگر سلطنت کے معاملات میں ہر شخص کا درجہ مساویا نہ ہو سکتا ہے تو دولت کے معاملات میں کیوں نہ ہو؟ یہ بات تسلیم کی جاسکتی ہے کہ اگر جماعت تقسیم کو اپنے ہاتھ میں لے گی تو اسے کسی ایسے نظام پر عمل کرنا پڑے گا جس کا انتظام خارج میں ہو سکے گا مگر اخلاق کے روئے سب کو برابر دینے کے یہ نسبت ہر شخص کو استحقاق کو شش اور ضرورت کے لحاظ سے دینا کہیں زیادہ اچھا ہو گا اب اگر مادی فوائد اس کے قائم مقام روپیہ کی تقسیم اسی اصول پر ہوئی تو یہ سمجھ میں آنا دشوار ہے کہ جو شخص تعلیم و خیر نہ ہو گا وہ پورا پورا انصاف کیسے کر سکے گا۔ اس لئے جب ہم جماعت کے ذریعہ سے دولت کی تقسیم پر غور کریں گے تو ہمیں موجودہ

نظام یا نظام مساوات کو لینا پڑے گا۔
 بعض لوگ واقعی یہ فرض کرتے ہیں کہ انفرادیت
 پسندانہ یا مقابلہ بازانہ نظام میں تقسیم کی بنیاد
 ایک اخلاقی اصول یعنی استحقاق پر ہوتی ہے۔ اس

(۱) انفرادیت پسندانہ
 نظریہ

خیال کو اعتراضات ذیل سے دوچار ہونا پڑے گا۔
 (۱) "انفرادیت کا یہ اصول انعام جس تجربہ کا سب سے
 پہلے ارتکاب کرتا ہے وہ یہ ہے کہ کامیابیوں اور ناکامیوں
 کی سہ گانہ ابتدا کو تسلیم کیے بغیر انسان کو تمام کامیابیوں کی
 بنیاد پر مستحق عزت اور تمام ناکامیوں کی بنیاد پر مورد الزام
 قرار دیتا ہے نتائج میں وراثت جماعت اور شخصی انتخاب
 تینوں کا کچھ نہ کچھ حصہ ہوتا ہے۔ لیکن اس اصول (انفرادیت) کے
 نقطہ نظر سے مقابلہ کے اخلاقی پہلوؤں پر غور کرتے وقت
 یاد رکھنا ضروری ہے کہ بالاتینوں مآخذ میں تمیز کی کوشش نہیں کی جاتی
 اگر ایک شخص صنعت کی غیر معمولی استعداد کے پید ہوتا
 ہے، گزشتہ زمانہ میں جو کچھ ہو چکا ہے اس کا علم اسے جماعت
 سے حاصل ہوتا ہے، جس قدر آوار یا آلات جماعت ایجاد کر سکتی
 تھی وہ اسے جماعت سے ملتے ہیں تو ایسا شخص یقیناً اس شخص
 کے یہ نسبت فائدہ میں رہے گا جس کے قوی دماغی متوسط
 ہوں گے اور جو تعلیم سے محروم ہو گا لیکن یہ دعویٰ کہ اول الذکر
 کو اپنی فوقیت کا انعام ملنا تقضائے انصاف ہے اس امر پر دال
 ہو گا کہ ایک عطیہ کے حصول کی بنیاد پر دوسرے عطیوں کا دعویٰ
 بجا ہے۔"

(۲) ثانیاً اس نظریہ کا جس شکل میں ہمارے موجودہ نظام
 سے متعلق استقبال ہو رہا ہے اس کی رد سے یہ ایک اور تجربہ کا
 مجرم ہوتا ہے کیونکہ اس کے نزدیک استحقاق انعام کا اگر تنہا

نہیں تو خاص ذریعہ انفرادیت پسندانہ ہوشمندی اور عملی سرگرمی ہے۔
 (۳) یہ محرک بلکہ مقصد کو بھی پیش نظر رکھے بغیر استحقاق کی
 پیمائش ان خدمات سے کرنا ہے جو انجام دی جاتی ہیں۔ استدلال
 یہ ہے کہ صنعت کا قافلہ سالار اہم معاشرتی خدمت انجام دیتا
 ہے اس لئے اس کو بقدر خدمت انعام ملنا چاہئے اور اس سوال
 سے قطع نظر کر لینا چاہئے کہ اس کا مقصود ذاتی فائدہ تھا یا اجتماعی
 خدمت یہ کہا جاسکتا ہے کہ نیک محرکات کے صلہ میں مالی انعام
 دینا دیانتداری کے لئے رشوت دینا ہے اس میں شک نہیں
 کہ مالی انعام سے اچھے شہری پیدا نہ ہوں گے لیکن یہاں یہ بحث
 غیر متعلق ہے اصلی بحث یہ ہے کہ نتیجہ کے علاوہ اور ہر شے
 سے تجرید کی تائید میں خواہ کوئی دلیل بیان کی جائے مگر یہ دلیل
 پیش نہیں کی جاسکتی کہ یہ فعل تجرید بجا ہے انسان کو اس لئے حقوق
 حاصل ہوتے ہیں کہ وہ اجتماعی شخص ہو سکتا ہے لیکن اگر اسے اسلئے
 اجتماعی سمجھا گیا کہ اس سے اتفاقاً بعض مفید نتائج معرض ظہور
 میں آتے ہیں تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ قصد و ارادہ کا مظہار
 شخصیت کے قابل ترک عناصر میں ہے۔

(۲) مساوی تقسیم پر حسب ذیل اعتراضات وارد ہوتے
 ہیں اقتصاد کی خدمات کے لحاظ سے لوگوں کی

حالت یکساں نہیں ہوتی لوگوں میں عدم مساوات صرف ذہن
 و قابلیت یا کام کی قدر و قیمت کے لحاظ سے نہیں ہوتی بلکہ میلان
 طبع کے لحاظ سے بھی ہوتا ہے۔ کابل اور جفاکش، کارآمد اور بے کار
 سست اور تیز سب کے ساتھ یکساں برتاؤ کرنا مساوات نہیں
 بلکہ عدم مساوات ہے اس طرح کی مساوات سے کام لینے میں اسی
 مخصوص تجرید کا مجرم ہونا پڑتا ہے جس کا ارتکاب صرف جسمانی
 بندشوں کے نہ ہونے سے لوگوں کو آزاد کہنے میں ہوتا ہے حقیقی

مساوات وہ ہوگی جس میں یکساں حالات کے متعلق یکساں روشیں اور مختلف حالات کے متعلق مختلف روشیں اختیار کی جائے۔

مساوی تقسیم اگر سچا بھی ہو جب بھی یہ علم النفس کے نقطہ نظر سے قابل اعتراض ہے بالادسط لوگ ایسے اقتصادیں نظم کو پسند کرتے ہیں جس میں ہمیشہ کامیابی کے بدلہ کبھی کامیابی اور کبھی ناکامی ہوتی ہے ان کے نزدیک لگائی ہوئی رقم کی قطعی اور اپنے بس کی آمدنی سے وہ صورت بہتر ہے جس میں (نفع و نقصان کے خیال سے جذبات میں م) ہیجان پیدا ہو (اور طبیعت کو لطف آئے۔ م) ممکن ہے وہ ایماندارانہ سلوک کے طالب ہوں لیکن یہ یاد رکھنا چاہیے کہ یہ ترکیب امریکہ کے جس عظیم الشان کھیل کی اصطلاحات سے مستعار لی گئی ہے اس کا یہ مقصد نہیں کہ باجیت کی گنجائش نہ رہے بلکہ وہ قسمت اور کوشش کو پورا موقع دینا چاہتا ہے۔ جس کھیل میں انسان کو حیات کا یقین ہو اور یہ بھی یقین ہو کہ جتنا لگاؤں گا اتنا ضرور ملجائے گا وہ کھیل منصفانہ تو ہوگا لیکن کھیل نہ ہوگا اگر تقسیم مساویانہ ہوئی تو ممکن ہے اس کی وجہ سے زندگی ہیجان اور جذبات سے محروم ہو جائے۔ کیا عجب ہے کہ ان جذبات اور ہیجانوں کی وجہ سے سیرت کے وہ عنصر نشوونما پاتے ہوں جن کا معدوم ہو جانا افسوس ناک ہوگا۔

کیا جماعت کے پاس صرف دو ہی صورتیں ہیں یا ایسی مساوات جو خارجی ہے یا ایسی عدم مساوات جس میں انسان اپنے اسلاف کے تمام مفاسد و محاسن کا ذمہ دار ہوتا ہے؟ کیا ہمیں یا تو اس فرق کو نظر انداز کر دینا چاہیے جو اخلاقی حیثیت سے لوگوں میں پایا جاتا ہے یا علم کلام کے اس اصول سے بھی زیادہ بے رحم ہو جانا چاہیے جو متواتر گناہ کی تعلیم دیتا ہے؟ اس اصول کی رو سے تو انسان کو اپنے بزرگوں کے گناہوں کی سزا ملتی تھی لیکن غیر محدود و انفرادیت انسان کو اپنے بزرگوں کے معائب ہی نہیں بلکہ ان کے ساتھ تلافیوں کی

وجہ سے بھی مصیبت میں مبتلا رکھنا چاہتی ہے۔ انسانی قابلیت کے سرچشموں کو تحلیل کرنے سے ایک تیسری صورت کا سراغ مل سکتا ہے۔ یہی سراغ ہے جس پر چل کے اجتماعی ضمیر آج کل اپنے راستہ کی تلاش کر رہا ہے۔

(۳) فرد عمل | وراثت (۲) اجتماعی وراثت جس میں نگرانی، تعلیم، ایجادات، معلومات اور نظامات شامل ہیں ان چیزوں کی بدولت انسان وحشیوں کی بہ نسبت زیادہ خوبی کے ساتھ اپنا کام انجام دے سکتا ہے (۳) ذاتی کوشش۔ انفرادیت کو صرف ذاتی کوشش پر دعویٰ کا حق ہو سکتا ہے۔ اگر کوشش میں اختلاف ہو تو اس اختلاف کے بقدر کوشش کرنے والوں کے ساتھ مختلف برتاؤ کرنا سجا ہے۔ اجتماعی نقطہ نظر سے ہر شخص کے قویٰ میں پورے نشوونما کے لئے اسباب ترغیب کا تا بہ امکان انتظام کرنا اچھا ہے لیکن بعینہ اسی بنیاد پر لوگوں کے ساتھ پہلی دو باتوں میں حتی المقدور یکساں سلوک کرنا چاہئے۔ کیونکہ ہر شخص جس قدر زائد سے زائد کام کر سکتا ہے اس قدر اس سے لینا چاہیے مگر یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب سب کو کام کے شروع کرنے کا بہتر سے بہتر موقع ملے۔ جسمانی وراثت کا بڑا حصہ تو دائرہ اختیار سے بالکل خارج ہے لیکن اس کا ایک حصہ یعنی والدین خصوصاً ماں کی جسمانی حالت اخلاق کے دسترس میں آ سکتی ہے۔ غذا و قیام اور صحت کی حالت ایسی ہونی چاہئے جس سے لڑکے کی جسمانی حالت پیدا ہونے کے وقت اچھی ہو۔ اجتماعی وراثت کے تحت میں جو چیزیں داخل ہیں ان کے متعلق انسان نسبتاً آزاد ہے لیکن بالکل نہیں کیونکہ جسمانی اور دماغی عدم استعداد کی وجہ سے اس اجتماعی اند دختہ کی مقدار محدود ہو جاتی ہے جو انسان کو لے سکتا ہے تاہم جس نقص کو پہلے علاج

سمجھ کے انگیز کر لیا جاتا تھا اب اس کے متعلق یہ غور کیا جا رہا ہے کہ اس کا کس قدر حصہ مناسب غذا، علم، الصحت اور طبی غیر گیری کے ذریعہ سے کم کیا جاسکتا ہے۔ تعلیم میں بھی کامل مساوات ممکن نہیں۔ نہ نوعیت کے لحاظ سے کیونکہ آدلی تو ہر بچہ کو یکساں دلچسپی نہیں ہوتی دوسرے جماعت ہر بچہ کو ایک ہی کام کے لئے تیار کرنا نہیں چاہتی اور نہ مقدار کے لحاظ سے کیونکہ بعضوں میں نسبتاً اعلیٰ تعلیم کی صلاحیت اور اس کی طرف میلان یہ دونوں باتیں نہ ہوں گی چونکہ محنت و مزدوری کے کاموں میں بھی رفتہ رفتہ علمی حیثیت پیدا ہو رہی ہے اس لئے آئندہ ان لوگوں کو زیادہ موقع ملے گا جو زیادہ تربیت یافتہ ہوں گے اور تعلیم میں بھی محض نظری حیثیت کم اور ہر قسم کے کاموں کے لئے تیاری کی حیثیت زیادہ ہو رہی ہے اس لئے آئندہ تعلیم سے لڑکے زیادہ تعداد میں دلچسپی لیں گے۔ اس قسم کی فرد عمل کا ستار ان معانی میں ہے جو مساوی توقع کے بیان کئے جاتے ہیں۔ مساوی توقع سے اس مطالبہ کا اظہار ہوتا ہے۔ جو اجتماعی انصاف کے رائج الوقت تصور سے بہتر تصور کے متعلق عام طور پر محسوس کیا جا رہا ہے۔ اس کی بدولت ہر بچہ کو اس علم و طاقت کا ایک حصہ حاصل ہو جائے گا جو حقیقی آزادی کے لئے ضروری ہے۔ یوں رسمی آزادی یا رسمی مساوات کی محض اس تسخیر انگیز حیثیت میں کسی قدر کمی آجائے گی جو قانونی چارہ جوئی کے وقت نظر آتی ہے۔

جماعت بڑی حد تک لوگوں کو تعلیم میں برابر کا حصہ دینے لگی ہے علمی اور غیر علمی رکاشتکاری آلات سازی، صنعت و حرفت، کاروبار، ہر طرح کے مشاغل کے لئے تعلیم کے وسیع تر تصور کی طرف جماعت کا قدم تیزی کے ساتھ اٹھ رہا ہے۔ جماعت ایسے انتظامات بھی شروع کر رہی ہے جس سے بچہ کو پیدا ہوتے ہی کم سے کم اتنی ہوا

اور روشنی مل سکیگی جو زندگی کے لئے ضروری ہے۔ کتب خانوں و خانوں اور جمہوری صحت کے کار پر دازوں کی بدولت دنیا کا علم و ادب روز افزوں مقدار میں سب کی زندگی کا جزو بنتا جا رہا ہے جب عدالتوں کا تسبیح بہتر انتظام ہو جائے گا، قانونی چارہ جوئی کے وقت انسان کو صرف رسی نہیں بلکہ حقیقی آزادی بھی حاصل ہوگی، اور یوں ہر کس و ناکس کو داد رسی کا موقع ملے گا اس وقت جماعت نسبتاً زیادہ منصفانہ نظم کی طرف ایک قدم اور آگے بڑھ جائے گی اس بارے میں جماعت کس حد تک ترقی کر سکے گی اس کا فیصلہ ابھی تک نہیں ہوا ہے، لیکن یہ اصول کہ گزشتہ زمانہ کی اجتماعی ترقی کے فوائد سے تمام ارکان جماعت کو بہرہ اندوز کرینی کو شش ہونا چاہیے کیا اس قابل نہیں کہ اس کی بنیاد پر تجربہ آغاز کار ہو سکے۔ اس وقت یہ بیان کرنا غیر ممکن ہے کہ مساوی موقع کا اصول جماعت کو کہاں تک ملے جائے گا لیکن خوش قسمتی سے اخلاق کے پیش نظر جو مسئلہ ہے وہ قدیم نصب العینوں کے اجرا تک محدود نہیں بلکہ اس میں جدید نصب العینوں کی تکمیل بھی شامل ہے۔ وسیع تر انصاف کے دیگر امکانات کا ذکر آئندہ فصل ۸ میں آئے گا۔

۷۔ ملکیت اور استعمال جائیداد

جمہوری دولت پر اقتدار اور اس کا استعمال چار طرح سے ہو سکتا ہے۔ (۱) ذاتی ملکیت اور ذاتی استعمال (۲) ذاتی ملکیت اور جمہوری استعمال (۳) جمہوری قبضہ اور ذاتی استعمال (۴) جمہوری قبضہ اور عام استعمال۔ انفرادیت کے نزدیک تمام دولت کو یا جس قدر ممکن ہو اسے پہلی دو شکلوں میں رہنا چاہئے تھوڑے دنوں

پہلے تک ریاستہائے متحدہ میں اس طرف میلان تھا کہ جمہور کو ہر طرح کی ملکیت سے معرا رکھا جائے، اجتماعیت پسند اس خیال کے تو موافق ہیں کہ ذاتی ملکیت ہونا چاہئے اور جن چیزوں کی حیثیت بہت ہی زیادہ شخصی ہو ان کا ذاتی استعمال ہونا چاہئے۔ لیکن ان کی رائے میں اس وقت جو چیزیں ذاتی ملکیت میں ہیں ان کے بڑے حصے (خصوصاً زمین یا آلات پیدا سازی) کو ذاتی یا مخالف اشخاص کے بدلے جمہوری قبضہ میں رہنا چاہئے یا یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ افراد سے جس قدر ہو سکے اس قدر جائیداد گئے پیدا کرنے کی انھیں اجازت دینا چاہئے لیکن ساری جائیداد کو اپنے وارثوں کے نام منتقل کرنے کی اجازت نہ دینا چاہئے۔

ذاتی ملکیت کی جو نفسیاتی اور تاریخی اہمیت ایک ذاتی ملکیت کا فائدہ | گزشتہ باب دوم میں بیان کی جا چکی ہے اسکی طرف انفرادیت پسند بجا طور سے متوجہ کر سکتے ہیں اور کہہ سکتے ہیں کہ ذاتی ملکیت کی جو ضابطیاں وہاں بیان کی گئی ہیں وہ خود ذاتی ملکیت نہیں بلکہ اس کی غیر معتدل محبت کا نتیجہ ہیں۔ وہ یہ تسلیم کر سکتے ہیں کہ ذہنی، ذوقی یا اجتماعی دلچسپیوں کے بدلے دولت کی ملکیت پر بہت زیادہ توجہ انسانی کوشش کا بہترین نمونہ نہیں۔ لیکن اس کے ساتھ وہ اس امر پر زور دے سکتے ہیں کہ ذاتی ملکیت کے ایجابی فوائد ایسے ہیں کہ اس پر بندشیں عائد نہ کرنے کے طریقہ کو قائم رکھنا چاہئے، اول تو اس سے یہ اجتماعی خدمت انجام پاتی ہے کہ صاحبان ملکیت کو اختیارات اور آزادی حاصل ہوتی ہے اس کے علاوہ بے شمار تعلیمی، خیراتی اور انسانی دوستانہ نظامات کا قیام ان عطایا کی وجہ سے ہوتا ہے جو ذاتی ملکیت کی بدولت حاصل ہوتے ہیں۔ اس طرح کے نظامات سے صرف اتنا ہی نہیں ہوتا کہ بہترین اجتماعی خدمات باحسن وجہ انجام پاتی ہوں بلکہ اس کا ایک اہم منفعت فائدہ اس سرگرم اجتماعی دلچسپی کی ترقی کی شکل میں نظر آتا ہے جو اس قسم کے نظامات کے جاری رکھنے والوں کے اندر پیدا ہوتی ہے

اس کے جواب میں یہ کہا جاتا ہے کہ اس صورت میں آبادی کے ایک حصہ کو خیرات کے متعلق اپنے جذبہ کی تشفی کا موقع دینے کے لئے دوسرے حصہ کو ناداری کی حالت میں رکھنا حق بجانب ہو گا۔ لیکن اس اعتراض سے گزشتہ استدلال کی قوت یکسر فنا نہیں ہوتی کامل اکثریت کے علاوہ کوئی اور نظام دوستانہ امداد کی ضرورت کو بالکل نابود نہیں کر سکتا۔

اس سلسلہ میں جو پہلا سوال پیدا ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ موجودہ نظام کے مطابق اگر جائیداد اخلاقی حیثیت سے اتنی قابل قدر ہے تو موجودہ نظام کے ماتحت اس سے کتنے آدمی

فائدہ اٹھا رہے ہیں اور کتنے اس کے مفید اثر سے محروم ہیں؟ جائیداد کی تعداد برسر ترقی ہے یا برسر تنزل؟ جائیداد کی جو صورتیں اخلاقی نقطہ نظر سے سب سے زیادہ قابل قدر ہیں ان میں سے ایک صورت یعنی مکان مسکونہ کی ملکیت کے لحاظ سے بالفعل جائیداد کے اخلاقی اثر سے مستفید ہونے والوں کی تعداد نسبتاً کم ہو رہی ہے بڑے بڑے شہروں میں دولت مندوں کے علاوہ اور لوگوں کا اپنے رہنے کے لئے مکان بنانا عملاً موقوف ہو گیا ہے۔ زمین کی قیمت میں جس قدر اضافہ ہو گا اسی قدر مسکونہ مکان کی ملکیت میں کمی ہو گی، بڑے بڑے سرمایہ دار البتہ اپنے لئے مکانات بنا سکیں گے۔ دوکانداری اور صنعت کے سلسلہ میں بھی مالکوں کی تعداد کم اور شیعوں کی تعداد زیادہ ہو گئی ہے، شہروں میں اجرت پر کام کرنے والوں کے پاس کوئی جائیداد نہیں ہوتی۔ نظری حیثیت سے تو صنعت کا تالف کے ذریعہ سے انتظام جائیداد کے پیدا کرنے کا موقع دیتا ہے لیکن جیسا کہ حج گراس کپ نے پر زور الفاظ میں بیان کیا ہے اس سے ایک طرف تو چھوٹے سرمایہ داروں کی حوصلہ شکنی ہوتی ہے اور دوسری طرف اجرت کے ملتے ہی مزید چڑھ کر ڈالنے کی ترغیب ہوتی ہے۔ اس نقطہ نظر سے انفرادیت پر جو اعتراض وارد ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ یہ انفرادی مفاد کا کافی لحاظ

نہیں کرتی -

ایک اور اعتراض جس کی نوعیت کسی قدر مختلف ہے یہ ہے کہ جائیداد کی ملکیت سے انسان سرگرم کو تشش یا جمہور کی خدمت کرنے سے آزاد ہو جاتا ہے اس لئے سیرت کو اس سے اجتماعی اور انفرادی دونوں حیثیتوں سے نقصان پہنچتا ہے غالباً ایسے لوگوں کی تعداد زیادہ نہیں جو ملکیت جائیداد کی وجہ سے اجتماعی خدمت سے باز رہتے ہیں۔ اور جو ہیں ان کے متعلق یہ سوال کیا جاسکتا ہے کہ اگر وہ اس طرح کی سرگرمی و خدمت کے متعلق تمام اخلاقی دلائل کو بھول جاتے ہیں تو کیا وہ کسی نظام کے ماتحت بھی جماعت کے لیے بہت زیادہ قابل قدر ثابت ہو سکیں گے۔ انفرادیت پر اس سے زیادہ ایک سنگین اعتراض یہ ہے کہ اسکی وجہ سے مالکان جائیداد کے ہاتھ میں عظیم الشان طاقت آجاتی ہے۔ یہ اندازہ کیا گیا ہے کہ حال ہی میں دو یوتوں کے لیے جو ٹرسٹ فنڈ قائم کیا گیا ہے اس کی رقم حوالگی کے وقت ۵ ارب ڈالر ہوگی جو کہ اس وقت ذاتی ملکیت میں اگر ان میں کوئی شے غفل انداز نہ ہو تو بہت آسانی سے ممکن ہے کہ ان کی تعداد ایک نسل میں مذکورہ بالا رقم سے کہیں زیادہ ہو جائے۔ اس کے علاوہ اس طرح کی دولت سے جو طاقت حاصل ہوتی ہے اس کا دائرہ صرف خریداری کی استطاعت تک محدود نہیں رہتا چونکہ اس کے مالک ان تالیقات کی سربراہ کاری میں شریک ہوتے ہیں جو صنعت، بار برداری، صرافہ یا تائین کے لیے قائم ہوتے ہیں اس لیے دوسروں کے وسائل بھی قابو میں آجاتے ہیں۔ اس کا اثر سیاسی معاملات پر ڈالا جاسکتا ہے جس کے مقابلہ میں وہ چند سے نسبت کم اہم ہوتے ہیں جو سیاسی جنگ کے لیے دئے جاتے ہیں امریکہ کا قدیم نقطہ نظر یہ تھا کہ بڑی دولت کے آجانے سے مستعدی میں کمی بلکہ پراگندگی پیدا ہو جائے گی اور یوں ملکیت جائیداد کی شخصی نوعیت کے نقصان سے جمہور کے لیے محتمل الوقوع خطرہ کا انقضاء ہو جائے گا

پہ فرض کیا گیا تھا کہ باپ پیدا کرے گا بیٹا اُڑائے گا اور پوتا پھر از سر نو دولت پیدا کرے گا لیکن یہ نظریہ اب قابل تسلیم نہیں رہا۔ اس لئے جماعت یہ دریافت کر سکتی ہے کہ افراد کے ہاتھ میں کتنی طاقت رکھنا چاہیے۔

تسلیم کرنا پڑے گا کہ ذاتی ملکیت کے زیر اہتمام جنگلات کے سے خطری و مسائل کا انتظام بہت ہی پر اتلاف ثابت ہوا ہے اور یوں ریاستہائے متحدہ کے لئے سخت نقصان کا خطرہ پیدا ہو گیا ہے منفرد مالکان جائیداد سے عام اہل ملک یا آئینہ نسلوں کی بہبود کے خیال رکھنے کی توقع نہیں کی جاسکتی۔ اسی لئے امریکہ کی آبی طاقت کو سد میں بیچ چکا ہے۔ اور آئینہ نخری کی فراہمی کے لئے خطرہ پیدا ہو گیا ہے سب سے آخر میں یہ یاد رکھنا چاہیے کہ ملکیت کی بہت سی خرابیاں اور تا انصافیاں لازماً ذاتی جائیداد کے نظام کا نہیں بلکہ ان خاص حقوق و مراعات کا نتیجہ ہیں جو طبقات افراد کو حاصل ہیں۔ یہ گزشتہ جنگی فتوحات کا بقیہ ہو سکتے ہیں، جیسا کہ یورپ میں مخصوص قانون سازی یا جمہوری اخلاق کی اس قطعاً نادانستہ روش کا نتیجہ جو قدیم رواجوں کو جدید سوچ تک پہنچا دیتی ہے۔ موجودہ حالات کے متعلق اہل کے قائم کردہ الزامات ہر حیثیت سے یورپ کے قدیم تر ممالک کی طرح امریکہ پر تو عاید نہیں ہوتے لیکن ان میں حقیقت کا اتنا عنصر موجود ہے کہ اخلاقیاتی نقطہ نظر سے غور و خوض کرتے وقت انہیں نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔

اگر انتخاب کی صورت یہ ہے کہ ایک طرف اشتراکیت اور دوسری طرف جماعت کی موجودہ حالت اور وہ مصیبتیں اور نا انصافیاں ہیں جو اُس میں ہو رہی ہیں، اگر ذاتی ملکیت کے نظام کا لازمی نتیجہ وہی ہے جو اس وقت نظر آ رہا ہے جس میں ثمرہ محنت اس طرح تقسیم ہوتا ہے کہ اس کا تناسب قیمت

کے برعکس ہوتا ہے۔ یعنی جو لوگ کچھ نہیں کرتے ان کو تو سب سے زیادہ حصہ ملتا ہے اس کے بعد ان لوگوں کو ملتا ہے جو برائے نام کام کرتے ہیں اور اسی طرح کم ہوتا جاتا ہے چنانچہ کام جتنا زیادہ ہوتا ہے محنت کے حصہ میں شرہ اتنا ہی کم ہوتا ہے یہاں تک کہ جو لوگ ایسی جسمانی محنت کرتے ہیں جس کے بعد انسان تھک کے چور ہو جاتا ہے انہیں اس بات کا بھی ادنیٰ اثر نہیں ہوتا کہ وہ اپنے لئے زندگی کی ضروریات مہیا کر سکیں گے۔ اگر یہ حالت اور اشتراکیت میں دو شکلیں ہوں تو مقابلہ اشتراکیت کی دشواریاں بھیج ہوں گی لیکن اگر صحیح اندازہ کرنا ہے تو ایک طرف اشتراکیت اور دوسری طرف ذاتی جائیداد کی موجودہ حالت نہیں بلکہ اس حالت کو کھٹنا چاہئے جو ہو سکتی ہے۔ ذاتی جائیداد کے اصول کا اس وقت تک کسی ملک میں بھی دیانتداری کے ساتھ تجربہ نہیں کیا گیا ہے (سیاسی اقتصادیات کتاب باب)۔

۸۔ موجودہ میلانات

ریاستہائے متحدہ میں کچھ دن پہلے تک ملکیت جائیداد افرادیت پسندانہ بنیادیں کے طریقے اور متعلقہ حقوق جائیداد و جمہوری بہبود میں قانونی توازن ان دونوں کے متعلق عام میلان افرادیت ہی کی طرف تھا جو عیال بنانے کے لئے لوگوں کو جمہوری زمینیں آسان شرائط پر دی جاتی تھیں۔ کانیں اور کاشت کے لائق زمینیں ان لوگوں کو عملاً مفت دے دی جاتی تھیں جو ان سے کام لینا چاہتے تھے۔ تعلیم سکیموں کی زمینیں جمہور کے لئے محفوظ رکھنے کے بدلے کوڑیوں کے مول الگ کر دی جاتی تھیں یہ خیال کہ ساری دولت ذاتی ملکیت میں ہونی چاہیئے اس قدر عام تھا کہ جن لوگوں نے جمہوری زمینیں فریب دے کے نئے لی تھیں انہیں مجرم نہ قرار دیا جاسکا، کام کا پھیلاؤ اتنا ہوا کہ جن لوگوں کی گزران

وقف کی آمدنی پر تھی ان کی عزت ہونے لگی۔ اب تک تو تنویر کے قیام میں محصول لگانے کے اختیار سے شاید ہی کوئی مدد ملی ہو (یعنی محصول لگانے کے جو اختیارات حاصل تھے ان سے اب تک یہ نہ ہو سکا کہ مالک جائیداد پر کافی محصول لگا کر جائیداد رکھنے والوں اور نہ رکھنے والوں کو برابر کر دیتے) اور بہت سے معاملات کی طرح اس معاملہ میں بھی برطانیہ عظمیٰ کی بہ نسبت ریاستہائے متحدہ کی روش میں انفرادیت کا پہلو غالب ہے۔ برطانیہ عظمیٰ میں تو آمدنی اور میراث پر درجہ وار محصول لگا دیے گئے ہیں لیکن ریاستہائے متحدہ میں نظام تغاہ کے سلسلہ میں جو محصول لگائے گئے ہیں ان کا بار غریب کو زیادہ اٹھانا پڑتا ہے کیونکہ صرف سازوں میں انہی کی تعداد زیادہ ہے، لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ غریب میں ہر شخص دو لقمندوں سے زیادہ محصول دیتا ہے بلکہ مقصد یہ ہے کہ اگر دس لاکھ ڈالر کے مالک بہت سے آدمی ہیں تو اس صورت میں جس قدر محصول آتا ہے وہ اس محصول سے بہت زیادہ ہوتا ہے جو اسی قدر رقم سے اس وقت آتا ہے جب اس کا مالک شخص واحد ہوتا ہے۔ قانونی نقطہ نظر سے یہ کہا جاسکتا ہے کہ ریاستہائے متحدہ کے دستور اور اس کی بعض ترمیمات سے ذاتی حقوق کو غیر معمولی تحفظ حاصل ہوتا ہے خصوصاً اس وقت جب ذاتی معاہدوں کو معاہدہ اور شاہی سند دونوں قرار دیا جاتا ہے۔ غرض جمہوری ہیرو کے متعلق یہ خیال کیا جاتا تھا کہ اس کا وجود صرف ذاتی حقوق میں پایا جاتا ہے۔

لیکن حال کی روش اور قانونی فیصلوں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یقیناً اس صورت حال میں تغیر ہو گیا ہے۔

آب رسانی، پارک اور اسی قسم کی چیزیں ذاتی ملکیت سے نکال کے جمہوری ملکیت میں دیدی گئی ہیں۔ کانوں کے متعلق بحث چھڑ گئی ہے بعض ریاستوں میں درجہ وار محصول بھی لگا دیے گئے ہیں اگر زمین، اختصاصی حقوق، یا جائیداد کی اور صورتوں کے اجتماعی

جمہوری ہیرو کا ترقی پذیر
اعتراف

فوائد کے لحاظ سے کسی قسم کا محصول لگانا زیادہ قرین انصاف نہ معلوم ہو تو آمدنی پر محصول کے متعلق غالباً زیادہ مجموعیت کے ساتھ غور کیا جائیگا۔ حال میں فیصلے صادر کرتے وقت عدالت عالیہ کو "ذاتی حقوق میں عدم دست اندازی کے متعلق دستور میں بعض وسیع الاثر مستثنیات نظر آئے ہیں" ان میں سے ایک کا تعلق جمہوری استعمال سے ہے۔ جب کسی جائیداد کا مالک اپنی جائیداد کو کسی ایسے استعمال کے مندر کر دیتا ہے جس سے جمہور کو فائدہ ہے تو نتیجہ کے لحاظ سے جمہور کو اس طرح کے استعمال سے فائدہ اٹھانے کا حق دیتا ہے۔ جہاں تک اس استعمال کا تعلق ہے مالک جائیداد کو اس استعمال کے بقا تک ایسے جمہوری اقتدار کے ماتحت رہنا پڑے گا جس کا مقصد جمہوری مفاد ہوگا۔ دوسرے استثناء کا تعلق پولیس کے اختیارات سے ہے۔ سیکشن ۱۹۱ میں ان اختیارات میں اس طرح تو وسیع کی گئی ہے کہ "سلطنت میں جو حالت موجود ہو اسکے متعلق ایسی کارروائی کرنا جس سے لوگوں کو زائد سے زائد بہبود حاصل ہو سکے" ان اختیارات کے دائرہ میں داخل ہو گیا۔ اس وسیع اصول کے استعمال کی حالت ابھی غیر متیقن ہے، لیکن اس میں شک نہیں کہ یہ اصول صورت حال میں تغیر کو تسلیم کرتا ہے۔ جب لوگوں کا اس حد تک ایک دوسرے پر انحصار ہو جو اس زمانہ کی مجموعی زندگی میں نظر آتا ہے تو جمہوری بہبود کو اتنی زیادہ حد تک ذاتی حقوق کی شکل میں موجود سمجھنا غیر ممکن ہے جتنی کہ سو برس پہلے سمجھنا ایک نئے ملک کے حالات کے لحاظ سے بجا تھا۔ پروفیسر اسمتھ کا قول ہے کہ۔

"ذاتی جائیداد کے حقوق اور جمہوری روش کے باہمی تعلق کے سے بنیادی سوال کے بارے میں عدالت نے اس انفرادیت پسندانہ نقطہ نظر کو ترک کر دیا ہے جس کی روح باتیان دستور کے اندر جاری و ساری تھی۔ اس نے جمہوری استعمال اور پولیس کے اختیارات کی شکل میں اس نقطہ نظر کو نمایاں طور پر تسلیم کر لیا ہے جسے لفظی اور حقیقی معنی کے

سجانا سے اجتماعی کہا جاسکتا ہے۔ اپنے اس فعل سے اس نے یقیناً اہل امریکہ کی غائب رائے کا اظہار کیا ہے۔ اہل امریکہ یقیناً جمہوریت پسندانہ نظریہ کے قائل نہیں مگر وہ یہ تسلیم کرتے ہیں کہ حقوق جائیداد کو بصورت تعارض عام جماعت کے بالاتر حقوق کے آگے تسلیم ٹم کر دینا چاہیئے۔

نسبتہ زیادہ منصفانہ تقسیم کی جو تدبیریں اوپر بیان کی گئی ہیں اگر ان میں سے بعض اختیار کر لی جائیں تو مل کے مطالبہ کی طرف پہلا قدم اٹھ سکتا ہے۔ اگر اپنی ترقی کا فائدہ خود جماعت اٹھائے اگر محصول اس طرح لگائے جائیں کہ جو لوگ سب سے زیادہ دیا تدار میں یا سب سے کم جچ سکتے ہیں ان کے بدلے ان لوگوں پر بار پڑے جو بخوبی برداشت کر سکتے ہیں تو ایسی حالت میں یہ امر قرین عقل معلوم ہو گا کہ جماعت اقتدار کی موجودہ چاروں شکلوں کو جاری رکھے البتہ ایسی ترمیمات کرے جو تبدیل شدہ حالات کے مطابق ہوں۔ ان ترمیمات یا تغیرات میں سے بعض بد اثر نظر آ رہے ہیں اور ان سے یہ امید ہوتی ہے کہ ذاتی جائیداد کے فوائد سے محروم ہوئے بغیر نسبتہ زیادہ انصاف ہو سکیگا۔ تمام اخلاقی ترقیاں مشاہدہ کی سیاسی ذریعہ کی بدولت

نہیں ہوتیں۔ بعض صورتوں میں اقتصادی عمل جائیداد کا قائم مقام پیدا کر رہا ہے۔ علم و ایجاد جو انفرادی و اجتماعی فہم یا انفرادی کوشش و اجتماعی تعامل میں ترقی

اقتصادی اجتماعی اور
علمی ترقی کے ذریعہ اجتماعی
انصاف

اور تاثیر و تاثر کی عمدہ مثالیں ہیں ان کی بدولت جماعت کی وہ حالت ممکن الوقوع ہو رہی ہے جس میں لوگوں کو مراعت کی بدولت زیادہ آزادی اور زیادہ اختیار افراد کا زیادہ نشو و نما اور مصالح کی زیادہ اجتماعی حیثیت تکم جائیداد اور مشترک اشیاء کا زیادہ ذاتی استعمال و لطف حاصل ہو گا۔

اقتصادی عمل سے جائیداد کا جو قائم مقام پیدا ہوا ہے وہ یہ ہے کہ اب امداد میں وثوق اور دوام ہوتا ہے اگر انسان متعین طور پر مستقبل

پر اعتماد کر سکتا ہے تو یہ اس وثوق کے مساوی ہے جو جائیداد کی بدولت حاصل ہوتا ہے اگرچہ بدقسمتی سے یہ اب بھی صحیح ہے کہ اجرت پر کام کرنے والے اکثر صورتوں میں ہر وقت ہر طرف کیے جاسکتے ہیں ان سے علاقہ کوئی معاہدہ نہیں ہوتا انھیں برابر کام ملنے کا قطعی اعتماد بھی نہیں ہوتا ہے لیکن بااثر ہر صنعت کی جدید تنظیم اور ہمہ اور ہر معاشرہ کے اس سلسلہ کی وجہ سے وثوق و اعتماد میں بحیثیت مجموعی بڑی ترقی ہوئی ہے جس کا تعلق سلطنت نظام تالاف یا باہم دگر نفع رساں انھیں سے ہوتا ہے۔ یہ اقتصادی اجتماعی اور علمی موثرات کے تعلق کا نتیجہ ہے کہ جمہوری ملکیت کی وساطت سے ذاتی استعمال و نفع اندوزی میں عظیم اشان ترقی ہوتی ہے۔ اسی سبب سے وہ بہت سی چیزیں جنکی بدولت زندگی کی یہ قدر و قیمت ہے اب ہر کس و ناکس کی نفع اندوزی کے دست رس میں آگئی ہیں اور ذاتی ملکیت کے زمانہ کی بہ نسبت اب استعمال کرنے والوں کے لیے کہیں زیادہ کارآمد ثابت ہو رہی ہیں شاید اسی تغیر کے پردہ میں اقتصادی دائرہ کے اندر انصاف کی سب سے بڑی ترقی اور آئندہ کے متعلق سب سے بڑا وعدہ نظر آتا ہے۔ ایک وقت وہ تھا کہ اگر انسان کسی زمین پر بیٹھ کے اگلے نظر فریب منظر کا لطف اٹھانا چاہتا تھا تو اس کے لیے اس زمین کا اس کی ملکیت میں ہونا ضروری تھا۔ اگر وہ یہ چاہتا کہ زمین کا کوئی ایسا قطعہ ہو جس پر اس کے بچے کھیل سکیں تو اس کے لیے کسی قطعہ زمین کا اس کی ملکیت میں ہونا ضروری تھا اگر وہ سفر کرنا چاہتا تھا تو اسے اپنے لئے روشنی اور چوروں سے اپنی حفاظت کا خود انتظام کرنا پڑتا تھا۔ اگر اسے پانی کی ضرورت ہوتی تھی تو اسے آپ کنواں کھودنا پڑتا تھا۔ اگر اسے خط بھیجتا ہوتا تھا تو اس کے لئے کسی ایسے قاصد کا انتظام کرنا پڑتا تھا جو اس کی ملکیت یا طاقت میں ہو۔ اگر وہ اپنے بچوں کو تعلیم دلوانا چاہتا تھا تو اس کے واسطے

کسی ایسے معلم کا انتظام کرنا پڑتا تھا جو اس کی ملکیت یا ملازمت میں ہو، اگر وہ کتب بینی کرنا چاہتا تھا تو اس کے لئے نہ صرف کتابوں بلکہ ایسے مصنف یا کاتب کا انتظام کرنا پڑتا تھا جو اس کی ملکیت یا ملازمت میں ہو، لیکن ہمیں یہ معلوم ہے کہ روشنی، پانی، تفریح گاہ، تہنخانہ، تعلیم گاہ کے ذاتی انتظام سے جمہوری انتظام اچھا ہے۔ اس فرد عمل پر انفرادیت کا یہ اعتراض ہے کہ اس میں افراد کی جتنی فکر کی جاتی ہے وہ بہت زیادہ ہے وہ اس امر پر زور دیتی ہے کہ افراد کی تمام ضروریات کو پورا کر کے اس کی مستعدی کو نقصان پہنچانے سے اس کی ضروریات میں تحریک پیدا کرنا اور پیدا کر کے بڑی حد تک ان کی تشفی ذکرنا بہتر ہے، لیکن اس کی غلطی یہ ہے کہ وہ یہ فرض کرتی ہے کہ جو کچھ جمہوری ذرائع سے ہوتا ہے وہ لوگوں کی خاطر سے ہوتا ہے اسے لوگ خود نہیں کرتے۔ لیکن جو کام امرائیت دست نگر طبقوں کے لئے نہیں کر سکتی وہ جمہوریت کر سکتی ہے۔ اخلاقی نقطہ نظر سے سب سے زیادہ یری حالت ان لوگوں کی نہیں جن کے پاس کچھ نہیں بلکہ ان لوگوں کی ہے جو مافوق افعال کے فوائد کو خود لے لیتے ہیں اور پورے اطمینان قلب کے ساتھ یہ فرض کر لیتے ہیں کہ جن چیزوں سے وہ فائدہ اٹھا رہے ہیں یہ انہی کی پیدا کی ہوئی ہیں۔

شروع شروع میں غذا، لباس، ذاتی آرائش کے
 سامان، جسمانی راحت، صنفی جذبات کی تشفی یہ
 چیزیں زندگی کی قابل قدر چیزوں میں شمار کی
 جاتی ہیں۔ ان سے لطف اندوز ہونے کے لئے تنہا قبضہ اور
 اس لئے ملکیت کی ضرورت ہوتی تھی۔ لیکن تمدن کی ترقی سے
 زندگی کی قابل قدر چیزوں کا روز افزوں حصہ ان چیزوں کی شکل
 اختیار کرتا جاتا ہے جو قابل شرکت ہیں اور جن کا تعلق دماغ سے

زندگی کی خاص طور پر
 قابل قدر چیزوں میں تغیر

جس تشفی کا تعلق علم، فن، مراقت، یا آزادی سے ہے اس میں شرکت سے کمی نہیں بلکہ اضافہ ہوتا ہے، ممکن ہے کسی تعلیم یافتہ کے پاس ناخواندہ آدمی سے زیادہ جائیداد نہ ہو تاہم اس کا دسترس اجتماعی نقطہ نظر سے قابل قدر چیزوں کے پورے ایک نظام تک ہوگا اسے آزادی حاصل ہوگی، اسے اس طرح کی طاقت حاصل ہوگی جس میں حقیقی آزادی اس طاقت سے زیادہ ہوگی جو چیزوں کے قبضہ میں آنے سے حاصل ہوتی ہے۔ آئندہ زمانہ میں جماعت کے انصاف کا ایک حصہ اقتصادی نظام کی اس ترتیب میں نظر آئے گا جس کی بدولت ہر کس و ناکس زیادہ مکمل طور پر اس دنیا میں داخل ہو سکے گا جو زیادہ اجتماعی ہوگی۔

اجتماعی انتخاب
اسے تسلیم ہے کہ گزشتہ زمانہ میں قابلیت کے انتخاب کے لئے مقابلہ کا اصول مفید تھا، مگر اس کے ساتھ

یہ بھی تسلیم کرنا چاہیے کہ یہ طریقہ غیر شایستہ اور یہ اتلاف ہے، یہ اس کو راند اور غلط کار طریقہ سے ملتا جلتا ہے جو حیوانی دنیا میں رائج ہے۔ جماعت کو اب وہ علمی سر و سامان حاصل ہو رہا ہے جس کی بدولت وہ نسبتاً زیادہ موثر اور کم پر اتلاف طریق عمل سے کام لے سکتی ہے۔ اسے محض خاص انواع کی ناپائیدار حوصلہ افزائی کے بدلے استعداد کا سراغ لگانا اور اس کی تربیت کرنی چاہیے۔

۹۔ خاص سائل

اس وقت ہم تین ایسے سائل کا ذکر کر سکتے ہیں جن کے متعلق اخلاقی فیصلہ ابھی تک غیر یقینی ہے (۱) کھلے یا بند کارخانے (۲) تلفات کی سرمایہ سازی (۳) غیر مکتب اضافہ،

(۱) کھلے یا بند کارخانے | جن صنعتوں میں کارکنوں کی تنظیمی حالت اچھی ہے ان میں لوگوں نے کارخانہ داروں سے ایک معاہدہ کر لیا ہے جس کی رو سے آئندہ صرف انہی لوگوں کو کام سونپا جائے گا جو ان کی مزدور سبھا کے رکن ہوں گے اس قسم کے کارخانے بند کارخانے کہلاتے ہیں ان کے مقابلہ میں وہ کارخانے کھلے کارخانے کہلاتے ہیں جن میں کام کے ملنے کے لئے مزدور سبھا کا رکن ہونا ضروری نہیں۔ بند کارخانے کا مطالبہ جس محرک کی بنا پر کیا جاتا ہے وہ کافی حد تک فطری ہے۔ مزدور سبھا کی کوشش سے اوقات اجرت یا دونوں کے متعلق بعض فائدے حاصل ہوئے ہیں۔ اس کوشش میں کامیابی کے لئے کسی نہ کسی حد تک خرچ بلکہ شاید اس کے علاوہ خطرہ کے برداشت کرنے کی بھی ضرورت ہوتی ہے اس لئے قدرۃ دل یہ چاہتا ہے کہ اس فائدہ میں وہی لوگ شرکت کریں جنہوں نے کوشش اور خرچ میں شرکت کی ہے ورنہ انہیں کارخانے میں کام نہ ملے۔ اگر استدلال یہاں آ کے ختم ہو جاتا ہے تو اخلاقی نقطہ نظر سے اس خیال کے حق بجانب ہونے کے لئے اتنا کافی نہیں۔ اس کے دو سبب ہیں اول تو کسی مزدور سبھا میں شرکت کے لئے واجب الادا رقوم کے علاوہ اور بہت سے امور کی ضرورت ہوگی ممکن ہے اس کی وجہ سے اس طرح مزدور سبھا کے قابو میں رہنا پڑے جو خاندان یا معاشرتی نظم کے فرائض کے خلاف ہو۔ اس لئے جب تک یہ ثابت نہ ہو جائے کہ مزدور سبھا جس مفاد کی حمایت کرتی ہے اس کا تعلق کسی زمرہ سے نہیں بلکہ پوری جماعت سے ہے اس وقت تک کسی شخص کا اس لئے کام سے محروم رہنا کہ وہ مزدور سبھا کا رکن نہیں حق بجانب نہیں ہو سکتا کیونکہ ممکن ہے اس کی عدم رکنیت کی بنیاد کوئی ایسا امر ہو جو یا بندی ضمیر پر مبنی ہو (دوسرے ممکن ہے مزدور سبھا پیداوار کی مقدار

کو محدود رکھنا چاہیے یہ کوشش مزدور سبھا جس حد تک صحت کے بجائے اضافہ قیمت کے خیال سے کرے گی اس حد تک اس کا فعل صرف سازوں کے خلاف مصلحت ہوگا اس موقع پر بھی اگر مزدور سبھا جماعت کی منظوری حاصل کرنا چاہے گی تو اسے اپنے فعل کو اجتماعی فوائد کے نقطہ نظر سے حق بجانب ثابت کرنا پڑے گا۔

یہ امر یہاں بیان کیا جاسکتا ہے کہ دوسری قسم کے انفرادیت پسندوں (مقابلہ آمیز تشمکش کو ایک اخلاقی طریقہ عمل سمجھنے والوں) کے پاس کھلے کارخانوں کی حمایت کی کوئی بنیاد نہیں اگر مزدور اپنی شیرازہ بندی کر کے تا یہ امکان بہترین معاہدے کر سکتے ہیں تو اس پر وہ اصول تو اعتراض نہیں کر سکتا جو سرمایہ داروں کو شیرازہ بندی کی اجازت دیتا ہے اور اگر آزادانہ معاہدہ موجود ہو تو اس صورت میں مقابلہ کے ذریعہ سے دباؤ ڈالنے کی روک تھام کرنا نہیں چاہتا۔ جب سرمایہ داروں کی مامور مجلس کوئی بہت ہی مفید مطلب معاہدہ کرتی ہے یا بہت سے حصوں کی قیمت گرا دیتی ہے تو اس وقت وہ علی العموم کھلے کارخانے کے اصول پر عمل کر کے ان تمام لوگوں کو شرکت کا موقع نہیں دیتی جو اس کے خواستگار ہوتے ہیں نہ وہ سارے جمہور کو پہلی منزل میں داخل ہونے کا موقع دیتی ہے۔ علیٰ ہذا کوئی سرمایہ دار بازار کے کسی حصہ کو اس خیال سے نہیں چھوڑ دیتا کہ اس سے دوسرے مقابلہ باز فائدہ اٹھا سکیں ورنہ انھیں کام کا موقع نہ ملے گا اور یوں نقصان اٹھانا پڑے گا۔ سرمایہ دار جب آزادی جمہوریت کی بنیاد پر کھلے کارخانے کی حمایت کرتے ہیں تو انکی اس شخص کی سہی حالت ہوتی ہے جو دوسروں کی آنکھ کا تنکا دیکھتا ہے لیکن اپنی آنکھ کا شیشہ نہیں دیکھتا۔

یہاں ایک سیاسی مسئلہ کی مثال سے مدد مل سکتی ہے۔ کیا

دوسرے ملکوں کے مال کو بالکل نہ آنے دینا یا اس پر سخت محصول لگانا سچا ہے؟ کیا اس طرح 'بندکار خانے' کے اصول پر عمل کرنا جائز ہے؟ امریکہ کے نوآبادکاروں اور ریاستہائے متحدہ کی روش اس بارے میں مختلف رہی ہے۔ 'سفائیش' مذہبی وجوہ سے 'بندکار خانے' کے اصول کے حامی تھے وہ اس ملک میں اس غرض سے آتے تھے تاکہ ایک خاص قسم کے مذہبی و سیاسی اصول پر عمل کر سکیں اس لئے انہوں نے اپنے ملک سے ایسے متعدد اشخاص کو نکال دیا جو ان سے متفق رائے نہ تھے ریاستہائے متحدہ بھی چینی مزدوروں کو اپنے یہاں نہیں آنے دیتی اور دوسرے ملکوں کے مال پر ایسا سخت محصول لگاتی ہے جس کا مقصد بہت سی صورتوں میں بیرونی مال کی درآمد کا انسداد ہو سکتا ہے اس ردش کے پیر و اس امر کا اقرار کرتے ہیں کہ ان کا مقصد امریکہ کے مزدوروں کا تحفظ ہے۔ یہ روش جس حد تک موثر ہوتی ہے اس حد تک اس کا نتیجہ 'بندکار خانے' کی شکل میں نکلتا ہے۔ یہ اصول کہ یہ گوروں کا ملک ہے اس تقریر سے ملتا جلتا ہے جو 'بندکار خانوں' کی تائید میں کی جاتی ہے۔ کسی قوم یا زمرہ کا اپنے فوائد سے دوسروں کو محروم رکھنا اگر جائز ہو سکتا ہے تو کس بنیاد پر ہو سکتا ہے؟ ظاہر ہے کہ صرف دو شرطوں سے ایک تو اس قوم یا زمرہ کا وجود کسی اخلاقی مقصد کے لئے ہو دوسرے اختیار کے آنے سے اس مقصد کے لئے خطرہ پیدا ہوتا ہو۔ اگر کوئی نوآبادی مذہبی یا سیاسی آزادی کی تکمیل کے لئے قائم ہوئی ہے اور جم غفیر کے داخل ہونے سے ان اصولوں کے درہم برہم ہو جائے کا خوف ہے تو ایسی حالت میں جم غفیر کو داخل نہ ہونے دینا حتیٰ بجانب ہوگا اگر کوئی سبھا کسی اخلاقی مقصد کے لئے قائم ہوئی ہے مثلاً وہ ایسا میاں زندگی قائم رکھنا چاہتی ہے جو اخلاقی نقطہ نظر سے قابل رغبت ہے لیکن اگر غیر ارکان کو کام دیا گیا تو سبھا کے اس مقصد میں خلل

واقع ہو گا تو ایسی حالت میں بند کار خانے کا اصول بجا ہو گا۔ اگر سبھا کا مقصد کسی خاص زمرہ کے فوائد کا حصول ہے اور دیکھنے کا رشتہ کے اصول سے میاں زندگی پست نہیں ہوتا بلکہ اس کا دائرہ وسیع ہو جاتا ہے تو ایسی صورت میں یہ سمجھ میں آنا مشکل ہے کہ بند کار خانے کا اصول سود غرضاً نہ کیوں نہ ہو گا اگرچہ یہ خود غرضی ویسی ہی ہو گی جیسی کہ بیرونی مال پر محصول کی شکل میں پائی جاتی ہے۔

خصوصاً ان تلافیات کی سرمایہ سازی کے متعلق جو جمہوری خدمات انجام دیتی ہیں ریاستوں میں اختلافی روش ہے غالباً اس کی وجہ یہ ہے کہ جس اصول کا اس روش سے تعلق ہے اس کی اخلاقی حیثیت کے متعلق تذبذب ہے۔ اس باب میں دو نظریے قائم کئے گئے ہیں (الف) شرکتوں کو سرمایہ کے ایسے حصے جاری کرنا چاہیے جن کی بنیاد ادا شدہ رقم پر ہو۔ اس صورت میں مقسوم اس نفع کا قائم مقام ہو گا جو واقعی لگائی ہوئی رقم پر ملے گا (ب) شرکتوں کو اختیار ہے جس قسم کے حصے چاہیں جاری کریں یا اس طرح کے حصے شائع کریں جن کے متعلق یہ امید ہو کہ شرکت کی آمدنی سے ان کا مقسوم دیا جاسکے گا۔ اس صورت میں مقسوم اس نفع کا قائم مقام ہو سکے گا جو مفید مراعات یا اور قابل فروخت فوائد سے حاصل ہو گا۔ اس دوسرے نظریہ کی تائید میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ اگر شرکت مقسوم دیتی ہے تو پھر روپیہ لگانے والوں کو شکایت کی وجہ کیا ہے یا اگر شرکت بار برداری یا پیداوار کا معاوضہ بازار کے بجائے لیتی ہے تو اس میں صرف ساز کو گلہ کا موقع کیوں پیدا ہو۔ جہاں تک کہ روپیہ لگانے والوں اور شرکت کے باہمی تعلق کا سوال ہے وہاں تک معاملہ آسان ہے۔ اگر حصے شائع

کئے گئے لیکن یہ امید نہیں کہ ان پر نفع ملے گا بلکہ مقصد صرف یہ کہ وہ بک جائیں، تو یہ اسی طرح کی خالص بددیانتی ہے جو نسبتاً غیر مہذب زمانہ میں بیمار گھوڑوں کی فروخت یا کھوٹے سکوں کی سخت کی شکل میں نظر آتی تھی اور اب تروتازہ مال کی تجارت کی شکل میں نظر آتی ہے۔ مصنوعی سرمایہ کے اشتہار دینے سے اخلاقی نہیں بلکہ مالی فائدہ حاصل ہو سکتا ہے اگرچہ انسانی فطرت بہت ہی زودیقین ہے تاہم اس طرح کے حصوں کے لئے یہ وقت تو ضرور ہوگی کہ اگر ان کا نفع تقسیم نہ کیا گیا تو ان کی ضرورت و فروخت موقوف ہو جائے گی اسی لئے جو شرکت ساز دور اندیش ہونگے وہ مجبوراً مصنوعی سرمایہ کے کچھ نہ کچھ حصوں پر نفع ضرور تقسیم کریں گے تو اس صورت میں اصول کیا ہوگا؟ اگر ہمارے سامنے پیدا سازی یا جمہوری خدمت کی کوئی ایسی شکل ہے جس کا تجربہ ابھی نہیں ہوا ہے تو اس کی وہی نوعیت ہوگی جو تخمین کی ہوتی ہے۔ بالفرض مجوزہ پیدا سازی سے نفع کا احتمال تو ہے لیکن اس میں خطرہ اس قدر ہے کہ آخر میں چلکے کا میابی کی مقدار نصف رہ جاتی ہے تو اس صورت میں اس حوصلہ مندی کے متعلق یہ خیال کیا جائے گا کہ اس سے پچاس فیصدی نفع ہوگا اور باقی کو نقصان کی تلافی کے خیال سے نظر انداز کر دیا جائے گا اب اگر آمدنی کا سرچشمہ ہووے کے عطا کردہ مفید مراعات، جماعت کا نشوونما یا اس کی ضروریات ہوئیں تو ایسی حالت میں صورت معاملہ مختلف ہوگی یہاں کوئی ایسا خطرہ نہ ہوگا جس کے نقصان کی تلافی کے لئے کسی رقم کو نظر انداز کرنا پڑے اس لئے اصل لاگت سے جس قدر زائد سرمایہ تجویز کیا جائے گا اس کا یہ مقصد ہوگا کہ جماعت کی طرف سے نفع کی مقدار پوشیدہ رہے تاکہ اسے زیر بحث پیداوار یا خدمت کے واقعی مصارف کا اندازہ نہ ہو سکے اگر جماعت نے نرخ میں کمی کا مطالبہ بھی کیا تو یہ کہہ دیا جائے گا کہ شرکت اپنے حصوں پر جو نفع تقسیم کر رہی ہے وہ کچھ زیادہ نہیں جمہور نما حوصلہ مندوں کی سرمایہ سازی کا معمولی طریقہ یہ ہے کہ پہلے تو کچھ ایسے تمسکات شائع کئے جاتے ہیں جن کی آمدنی سے

ساخت یا آلات کے مصارف نکلتے ہیں ان کے بعد حصوں کا ایک اور سلسلہ ہوتا ہے جو میٹھی چھری کہلاتے ہیں یہ حصے ایک حد تک تو تنظیم کے خیال سے رکھے جاتے ہیں جو واقعی جمہور کی خدمت ہے لیکن ایک حد تک ان حصوں کا یہ مقصد ہوتا ہے کہ جمہوری دولت ذاتی ملکیت میں آسکے۔ اس طریقے سے اب تک بیش قرار رقیب جمہور سے وصول کی جا چکی ہیں یہ طریقہ جس سبب سے خاص طور پر نفرت انگیز معلوم ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ اس طرح کے جمہور نمائندگات پہلے تو جماعت سے اجارہ لیتے ہیں اس کے بعد ان اجاروں کی بنیاد پر روز افزوں جماعت کی ضروریات کو حقیقت چاہتے ہیں سرمایہ کی شکل میں منتقل کرتے چلے جاتے ہیں اس صورت میں جمہوری تشیع کی نظر کو خیرہ کرنے والے امکانات کے آگے جمہوری خدمت نظر سے اوجھل ہو جاتی ہے۔

اس طریقہ کے برابر جمہور سے رقم وصول کرنے کا شاید ہی کوئی اور طریقہ ہو بعض صورتوں میں جمہوری عہدہ داروں کو رشوت دینا پڑتا ہے اور یہ رشوت کی رقم بھی ان مصارف میں شامل ہوتی ہے جو جمہور سے وصول کئے جاتے ہیں۔ جس وقت جمہوری خدمت یا زیر حفاظت صنعت کی مختلف شکلیں تجویز کی گئی تھیں اس وقت ان کاموں کی انجام دہی میں خطرات کا سامنا تھا اس لئے سرمایہ کو ان کاموں پر آمادہ کرنے کے لئے ترغیب دہی کی ضرورت تھی۔ لیکن اب چونکہ خطرہ نہیں رہا ہے اس لئے جمہور دو گنی قیمت دیتے دیتے عاجز آ گیا ہے۔ موجودہ حالت کے لحاظ سے جائز نفع کا تخمینہ فرضی نہیں بلکہ واقعی سرمایہ کی بنیاد پر ہونا چاہیے جمہور کے ذہن میں ان کارروائیوں کی اخلاقی حیثیت کے متعلق ایک واضح خیال قائم ہو گیا ہے جو جمہوری عمارات کی تعمیر کا بازار سے زائد نرخ پر ٹھیکہ دیتے وقت کی جاتی ہیں۔ نیویارک کی شہری عدالت اور نیپکنیا کے دار الحکومت کی عمارتوں کے واقعات اس سلسلہ کی مشہور مثالیں ہیں اگر کوئی شرکت بار برداری یا روشنی کا غیر معتدل معاوضہ لیتی ہے یا

کوئی سلفنسٹ یا میونسپلٹی اختصاصی حقوق یا اجارہ دے کے اس طرح کا معاوضہ لینے کی اجازت دیتی ہے تو کیا اس کے اس فعل میں اور مذکورہ بالا کارروائیوں میں متعلقہ بہ فرق ہوگا؟ غالباً آئندہ نسل نہیں تو آئندہ صدی میں ضرور جمہوری ضمیر کو آواز دلا کر کی یہ نسبت اول الذکر اخلاقی حیثیت سے بہتر نظر نہ آئے گا۔

اس اصطلاح کا اطلاق اکثر زمین یا اختصاصی حقوق (۳) غیر مکتب اضافہ کے اس اضافہ پر ہوتا ہے جس کا باعث مالک نہیں بلکہ آبادی کا اضافہ ہوتا ہے زمین کا ایک قطعہ اس شرح سے خریدا جاتا ہے جو کاشتکاری کے لائق زمین کے لئے معین ہے لیکن جس شہر میں یہ واقع ہے وہ ترقی کرتا ہے اب خواہ مالک زمین کسی صنعت کے ترقی دینے میں مصروف رہا ہو یا نہ رہا ہو اس کی زمین کی قیمت بڑھتی ہے۔ اس اضافہ میں دخل زمین کے مالک کو نہیں بلکہ آبادی کی ترقی کو ہے۔ تو اضافہ کیا سب مالک کو ملے گا یا سب جماعت کو یا دونوں میں تقسیم ہوگا؟ یہی سوال اس وقت پیدا ہوتا ہے جب ان اختصاصی حقوق کی قدر و قیمت میں اضافہ ہوتا ہے جو گیس یا بجلی سے روشنی یا بار برداری کے لئے دیئے جاتے ہیں تاہم یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ جب مالک کی ترقی سے قیمت میں ترقی ہوتی ہے تو ہمیشہ ایک ہی اصول موجود نہیں ہوتا۔ اس فرق کی منطقی بنیاد یہ معلوم ہوتی ہے کہ بعض ملکوں میں جب مالک بڑھتی ہے تو مقابلہ ہوتا ہے اور قیمتیں گرنے لگتی ہیں یوں جمہور کو اپنا حصہ کی قیمت کی شکل میں ملتا ہے لیکن بعض صورتیں ایسی ہیں خصوصاً وہ صورت جس کا سب سے پہلے ذکر آیا گیا جن میں مالک کے بڑھنے سے مقابلہ نہیں ہوتا اس لئے اگر کوئی خاص قانون وضع کیا جائے تو قیمتیں نہیں گریں یوں سارا اضافہ زمین یا اختصاصی حقوق کے مالک کو ملتا ہے۔ جہاں تک زمین کا تعلق ہے امریکہ کی یہ نسبت یورپ میں اس بحث کا پہلو زیادہ

قوی ہے کیونکہ یورپ میں تو زمین کے حقوق زبردستی قبضہ کے ذریعہ سے حاصل ہوئے ہیں اور امریکہ میں یہ حقوق خسریداری کے ذریعہ سے حاصل ہوئے ہیں۔

انفرادیت اپنی بحث کی بنیاد یا فطری حقوق پر رکھے گی یا اجتماعی بہبود پر اور ان دونوں اصول میں سے جس پر اس کی بحث مبنی ہوگی اس کے لحاظ سے وہ یا یہ کہے گی کہ تمام اضافہ مالک کو اس لئے ملنا چاہئے کہ آزادانہ معاہدہ کی رو سے یہ اس کا فطری حق ہے یا یہ کہ مالک تمام اضافہ کا اس لئے مستحق ہے کہ ذاتی ملکیت ہی کا نام جمہوری دولت ہے۔ فطری حقوق کے نقطہ نظر سے انفرادیت کی بحث کا جو جواب دیا جاسکے گا وہ ایسا ہوگا جس کا پھر جواب ممکن نہ ہوگا۔ یہ اضافہ جماعت ہی کی وجہ سے ہوا تھا اس لئے یہ اسی کا حق ہے البتہ جمہوری بہبود کے نقطہ نظر سے انفرادیت کی بحث کا جواب اس قدر آسان نہ ہوگا۔ ممکن ہے اجتماعی مفاد کے نقطہ نظر سے یہی مناسب معلوم ہو کہ قصبہ کی ترقی کی وجہ سے کاشت کے لائق زمین کی قیمت میں جسطہ اضافہ ہوا ہے وہ سب مالک زمین کو لے لینے دیا جائے تاکہ اس کی حوصلہ افزائی ہو۔ لیکن شہر میں جو زمینیں واقع ہوں ان کے مالکوں کے لئے اس طرح حوصلہ افزائی کی ضرورت محسوس نہ ہو۔ علیٰ ہذا اگر کوئی تالیف کسی نئی جمہوری خدمت کے انجام دینے کے لئے قائم ہوگا تو اس میں روپیہ لگانے والوں کے لئے اس سے زیادہ ترغیب دہی کی ضرورت محسوس ہوگی جتنی کسی جگہ سے کام میں روپیہ لگانے والوں کے لئے جائز معلوم ہو سکتی ہے۔ لیکن اگرچہ اس کی تفصیل پیچیدہ ہے تاہم اجتماعی تنہیر غور و فکر کرتا ہوا اس عام اصول کی طرف آ رہا ہے کہ جن فوائد میں جماعت کی وجہ سے اضافہ ہو ان میں جماعت کو حصہ ملنا چاہئے۔ اس

امول کی تطبیق کی طرف پہلے قدم کی حیثیت سے برطانوی
حکومت نے اسکاٹ لینڈ میں قیمت زمین کی تحقیقات
کے متعلق ایک تدبیر سوچ لی ہے۔

باب ۲۶

خاندان

اخلاقی حیثیت سے خاندان کا ایک مقصد ہے، یعنی اس کے تمام ارکان کا نفع۔ لیکن اس ایک مقصد کے تین پہلو ہوتے ہیں (۱) مرد اور عورت میں جو وابستگی پائی جاتی ہے اسکی بنیاد کبھی دوستی پر ہوتی ہے اور کبھی نفسانی خواہش پر۔ مگر ان دونوں میں سے کوئی بنیاد کبھی بڑھاپے و دوستی شادی کی بدولت ایک ایسے اتحاد کی شکل اختیار کر لیتی ہے جو وابستگی، قریبی، مستقل، دھندوار اور فریقین کے نفع کے لحاظ سے ایک مشترک مقصد کا حامی ہوتا ہے۔

فریقین فرداً فرداً جو نفع حاصل کر سکتے ہیں انکی بہ نسبت یہ مشترک نفع بلند تر، وسیع تر اور مکمل تر ہوتا ہے، یہ اس نفع کا حدوتہ ہے کہ نفسانی خواہش بھیج یا خود غرضی کی سطح سے بلند ہو کے اخلاق کے مرتبہ تک پہنچ جاتی ہے، یوں اول تو ایک مخصوص یکجائی پیدا ہوتی ہے، دوسرے مشترک بہرہ دہی و تعامل کے مخصوص مطالبات پیدا ہوتے ہیں۔ اپنی دونوں کے بدولت زن و شو کے اتحاد میں دوستی کی نسبت عمق اور وسعت زیادہ

ہوتی ہے (۲) نسل کی خبر گیری اور تربیت کا اجتماعی ذریعہ خاندان ہے (۳) اس کا خود والدین کی سیرت پر اثر پڑتا ہے۔ اولاد کی وجہ سے شفقت، ہمدردی، ایثار، ذمہ داری سرگرمی اور ایک مقصد پر ثابت قدمی، یہ اوصاف پیدا ہوتے ہیں۔ خاندان کے نشو و نما اور اسکی تعلیمی بنیاد کے درج ذیل ایک مختصر خاکہ سے اسکے موجودہ مسائل پر غور و خوض کا راستہ ہموار ہو جائے گا۔

۱۔ جدید خاندان کے گزشتہ تاریخی حالات

منفی تقسیم کی طرف عالم حیاتیات کو اسلئے توجہ ہوتی ہے کہ اسکی بدولت تغیر پذیری اور یوں ترقی و تطابق کا زیادہ امکان پیدا ہوتا ہے اور عالم اجتماعیات کو اسلئے کہ اسکے سبب سے عقل میں تنوع اور اس طرح جماعت کی ترقی میں ایسا اضافہ ہوتا ہے جو اسکے بغیر ممکن نہیں۔ لیکن اخلاقی نقطہ نظر سے ان فوائد کے حصول اور سیرت پر ان کے مذکورہ بالا اثر کا دار و مدار ان شرائط پر ہوتا ہے جن کے ماتحت ازدواجی اتحاد کا قیام و بقا ہوتا ہے۔ مغربی تمدن میں شرکائے اتحاد کی تعداد، تشکیل اتحاد کے طریقے اتحاد کی مدت بقا، زن و شو اور والدین و اولاد کے باہمی تعلقات کا میلان، رو بہ ترقی رہا، گو اس تحریک میں بے قاعدگی رہی اور اسکا سلسلہ توقف اور بازگشت کی وجہ سے منقطع ہوتا رہا۔

شروع شروع میں یقیناً دنیا کے بہت سے مغربی خاندانوں کا اس وقت قیام ہوتا تھا جب مرد اپنے ماں باپ کو چھوڑ کے بیوی کے ساتھ رہنے کیلئے چلا آتا تھا، یعنی عورت تو اپنے ہی جگہ میں رہتی تھی اور مرد اپنے

جرگہ کے بدلے بیوی کے جرگہ میں آکے رہنے لگتا تھا، یوں عورت اپنے ہی رشتہ داروں کی حفاظت اور اپنی کے قابو میں رہتی تھی، نیچے بھی اسی کے جرگہ میں شامل سمجھے جاتے تھے لیکن، جیسا کہ حال کے علمائے نسلیات کو اس خیال سے اتفاق ہے، اسکے یہ مسمی نہیں کہ مذکورہ بالا خاندان مادر سری ہوتا تھا۔ تحلیل کے بعد آخر میں یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ اختیار عورت کے بجائے باب یا بھائی کے ہاتھ میں ہوتا تھا۔ یہ وہ زمانہ تھا جب جہانی طاقت کو بڑا دخل تھا۔ اسلئے عورت کے نقطہ نظر سے خاندان کی یہ وضع یقیناً اس وضع سے بہتر ہے جس کا ذکر اسکے بعد آتا ہے۔

پدری خاندان | جب عورت اپنے زمرہ کو چھوڑ کے شوہر کے یہاں رہنے کے لئے آتی ہے تو اسکے یہ معنی ہوتے ہیں

کہ ممکن ہے وہ اپنے مرتبہ اور پشت پناہی سے محروم ہو جائے۔ لیکن شوہر کے یہاں آجانے سے اس اثر کو فائدہ پہنچتا ہے جسکی بدولت بیوی کی وفاداری 'باب' کا بچوں پر اختیار اور ان سے دلچسپی اور خاندان کو دوام حاصل ہوتا ہے۔ مغربی اقوام میں شوہر اور باب کی حیثیت سے مراد کو انتہائی اختیارات پدر سری کے زمانہ میں روم میں حاصل ہوئے۔ پدر سری کی رو سے مرد موت و زیست کا مالک ہوتا تھا۔ جب اس نظام کی بہترین حالت تھی اس وقت اسکی بدولت مالکانہ و فرمانروایانہ وفادار و اختیار کو ترقی ہوئی۔ ننگ و ناموس کے اس احساس کو نشو و نما ہوا جو اپنی بیوی اور بچوں کی اسلئے سراپا چشم بن کے نگرانی کرتا ہے کہ ایسا نہ ہو عزت پر حرف آجائے، محافظانہ وزیر حفاظت کے علی الترتیب ان خیالوں کی پرورش ہوئی جن کی وجہ سے ہر ایک کی دوسرے کے لئے کشش میں اعتماد ہوتا ہے۔ جب اس نظام کی بدترین حالت ہوگئی تو اسکی وجہ سے ایک طرف چیرہ دست بہمیت اور دوسری طرف ذلت آمیز انقیاد کی

کمزوری یا لاعلاج نا انصافی کی مصیبت پیدا ہوئی۔ پدری حقوق کے نشو و نما کے ساتھ ساتھ بیوی ملنے کے طریقہ میں بھی تغیرات ہوئے۔ جب انسان بیوی کو اپنے یہاں لایگا تو بکرے کے خرید کے یا خدمت کر کے لائے گا۔ ان میں سے ہر صورت میں عورت بیوی تو ہوگی لیکن ایک حد تک جائداد بھی ہوگی۔ مگر اس سے ذلت کے احساس کا پیدا ہونا ضروری نہیں۔ کافر قوم کی عورتیں اس نظام کو بہت ہی حقیر سمجھتی ہیں جس کی رو سے عورتوں کی خریداری نہیں ہو سکتی۔ ظاہر ہے کہ یہ طریقہ اس نظریہ کو پسند کریگا جو شادی کو تجارت کی نظر سے دیکھتا ہے، اس میں عورت کی منظوری بعض وقت تو ضروری ہوگی لیکن ہمیشہ نہیں۔

پدری حقوق کے اثرات | پدر سری خاندان سے غالباً اس نظریہ کی حوصلہ افزائی ہوتی ہے کہ شادی کے معاملہ میں عورت سے زیادہ مرد کو آزادی حاصل ہونا چاہئے۔ تمدن

کی بالکل ابتدائی شکلوں میں ہمارے نقطہ نظر سے اکثر ازدواجی تعلقات بہت ہی کمزور ہوتے ہیں۔ اگرچہ اسکی تکافی جیسا کہ باب میں بیان کیا جا چکا ہے، ان سخت قواعد سے ہوجاتی ہے جو اس طرح کی تعمیر شادی کرنے والوں یا ازدواجی تعلقات رکھنے والوں کے لئے وضع کرتی ہیں۔ تمدن کی فی الجملہ ترقی اور پدری حقوق کے نشو و نما کے ساتھ یہ بھی نظر آتا ہے کہ سرداروں اور ذی استطاعتوں کو تعداد ازدواج کی اجازت ہوتی ہے، گو متوسط درجہ کے لوگ اب بھی ایک ہی بیوی رکھ سکتے ہیں۔ جن خاندانوں میں باب اور بیوی کی اہمیت سب سے زیادہ ہوتی ہے، انکی یہ خصوصیت ہے کہ اگر ماماؤں کی اولاد بیوی ہی کی بھی جاتی ہے تو بیویاں اپنی ماماؤں کے یہاں اولاد کے ہونے سے خوش ہوتی ہیں، یوں شوہر کو زیادہ آزادی حاصل ہوتی ہے کیونکہ انکے غلام

اور صورتوں میں شوہروں کے عقد کا رواج منہدم قوموں میں شاذ و نادر ہوتا ہے۔ شوہروں کی زیادہ آزادی طلاق کے معاملہ میں بھی نظر آتی ہے۔ بہت سی وحشی قوموں میں اگر طرفین راضی ہوں تو طلاق آسانی سے مل سکتی ہے۔ لیکن جن خاندانوں میں پدری حقوق رائج ہیں، ان کے یہاں طلاق کے معاملہ میں مرد کو زیادہ سہولت ہوتی ہے۔ قدیم یہودیوں کے یہاں مرد تو جس بات پر چاہتا تھا بیوی کو طلاق دے سکتا تھا لیکن عورت کو اس طرح کے حق حاصل ہونے کا کہیں ذکر نہیں۔ ان کے واضح شریعت کو اس کا خیال تک نہیں آیا۔ قانون حمورابی کی رو سے مرد اپنی بیوی اور بچوں کے لئے مناسب گزارہ کا انتظام کر کے اپنی بیوی کو الگ کر سکتا تھا، یا اگر بیوی لاولد ہوتی تھی تو زن ہا واپس کر کے اسے علیحدہ کر سکتا تھا۔ البتہ اگر وہ حماقت یا فضول خرچی کرتی تھی تو مرد کو اختیار تھا کہ چاہے بے کچھ دے طلاق دیدے یا اسے لونڈی بنائے رکھے۔ اگر عورت کفایت شعار اور نیک ہوتی تھی اور مرد چلا جاتا تھا اور اسکی بے وقتی کرتا تھا تو عورت کو طلاق لینے کا اختیار حاصل ہوتا تھا لیکن اگر وہ اپنا دعویٰ ثابت نہ کر سکتی اور یہ معلوم ہو جاتا کہ وہ خالی ماری ماری پھرا کرتی ہے تو اسے پانی میں پھینک دیا جاتا تھا۔ چین و ہندوستان میں پدری خاندان کا رواج تھا اور برہمنوں نے تو اتنا اور اضافہ کیا تھا کہ بیوہ دوبارہ شادی نہیں کر سکتی۔ شوہروں کو طلاق کے بارے میں زیادہ آزادی تو حاصل ہی تھی ان کے لئے ازدواجی وفاداری کا معیار بھی مختلف تھا۔ اکثر تو انھیں بے وفائی پر کوئی سزا نہیں ملتی تھی اور اگر کبھی ملتی تھی تو وہ بہت ہی خفیف ہوتی تھی اسے مقابلہ میں عورتوں کے لئے اکثر بے وفائی کی سزا موت بخیز کی جاتی تھی۔

رومی خاندان مغربی تہذیب میں تین طاقتوں نے ملکے جدید خاندان کو پیدا کیا ہے۔ ایک رومی قانون، دوسرے یوتانی

رواج، تیسرے عیسائی مذہب، رومیوں کا ابتدائی قانون شوہر اور باپ کی حیثیت سے مرد کے انتہائی اختیار است تسلیم کرتا تھا۔ بیوی اور بچے مرد کے ہاتھ میں تھے۔ تمام عورتوں کو مردوں کی اتالیقی میں رہنا لازمی تھا۔ شادی کی بین ابتدائی شکلوں کے لحاظ سے عورت بالکل باپ کے قبضہ سے نکل کے شوہر کے قبضہ میں آجاتی تھی۔ لیکن بیوی ایک بی بی ہوتی تھی اور طلاق کا ہے ماہی دیجاتی تھی، جمہوریت کے آخری زمانے میں ایک نئے قسم کی شادی کا رواج ہوا، اس طرح کی شادی میں عورت اپنے باپ ہی کے ہاتھ میں رہتی تھی اور طلاق زیادہ آسانی سے ہوسکتی تھی۔ جو گویوں نے تو اس طریقہ پر اخلاقی منزل کے سخت الزام لگائے ہیں لیکن اب ہاؤس کے نزدیک یہ معلوم ہوتا ہے کہ رومی عورت اب بھی اپنے شوہر کی اسی طرح بیوی، دولت اور میسر تھی جس طرح وہ اس سخت زمانہ میں ہوا کرتی تھی جب شادی کے بعد قانون کی رو سے وہ بالکل اپنے شوہر کے قبضہ میں آجاتی تھی۔

جرانی خاندان

حرمانی قوم میں شوہر کے تفریطاً غیر محدود اختیارات تسلیم کرتی تھیں۔ معلوم ہوتا ہے آزادی کا جو جذبہ سینئر کو ان لوگوں میں بھلا ہوا نظر آیا تھا اس کا یہ مقتضی نہ ہوا کہ عورت کو آزادی کی زیادہ مقدار حاصل ہوتی۔ واقعہ یہ ہے کہ اور قوموں کی طرح ان لوگوں نے بھی اصول آزادی اور اصول اقتدار کی بون لکھنی کی تھی کہ آزادی کو مردوں کے لئے اور اقتدار کو عورتوں کے لئے مخصوص کر دیا تھا۔ انکی حالت کا خلاصہ اب ہاؤس نے یہ نکالا ہے کہ شوہر کے اختیارات بہت زیادہ نشو و نما پائے گئے تھے اسے اختیار تھا کہ گھر سے کم سن بچوں کو نکال دے، بیوی کو زور و قہر کرے، بلکہ اسے فروخت کر دے۔ لیکن اس کے قتل کا اختیار نہ تھا، البتہ اگر وہ بے وفائی کرتی تھی تو اس کے سشتہ داروں کی منظوری سے شوہر خود ہی فیصلہ کرتا تھا اور خود ہی اپنے ہاتھ سے سترے موت نازل کرتا

تھا۔ بیوی اسکے رشتہ داروں سے مول لی جاتی تھی اور بیوی وہ اپنے گھر آنے سے باہر جاتی تھی، مگر اس میں عورت کی مرضی دریافت نہیں کیجاتی تھی۔ ابتدائی زمانہ میں تو وہ وارث ہی نہیں ہو سکتی تھی، بعد کو اسے یہ حق حاصل ہوا تھا مگر اس شرط سے کہ ذکر و رتنا موجود نہ ہوں، وہ ہمیشہ کسی نہ کسی کی سرپرستی میں رہتی تھی اور مختصر یہ کہ اسے وہ تین اطاعتیں بجالانا پڑتیں جو چینی قاعدہ کی رو سے لازمی ہیں۔ جائیداد اختیار کیے کا لشو ونا تھا تو ان اطاعتوں پر بادشاہ وقت یا بالادست جائیداد کی اطاعت کا اضافہ ہوا۔ ابتدائی قانون یہ صفائی کے ساتھ تسلیم کرتا تھا کہ عورت کی ولایت اسکے لئے ذریعہ مافعت سے زیادہ ولی کے لئے ذریعہ آمدنی ہے اسی لئے بازار میں اسکی قیمت مٹی اور وہ قرون متوسطہ تک ایک قابل فروخت شے رہی۔ جرمنوں کے یہاں بیوی کی عزت تو ہوئی لیکن اہل روم کی بیویوں کی طرح اسے گھر کے مختار کل ہونے کا یقین نہ تھا۔ یہ صحیح ہے کہ جرمن قبائل میں تعدد ازدواج کا رواج شروع شروع میں بہت کم تھا مگر جیسا کہ ہم کو معلوم ہو چکا ہے یہ حالت عموماً اس وقت ہوا کرتی ہے جب عورتوں اور مردوں کی تعداد یکساں ہوتی ہے۔ تاہم ان کے یہاں تعدد ازدواج جائز اور اس پر جرمن سرداروں کا عمل درآمد تھا۔

نہیب کا اثر | شادی اور خانگی زندگی پر مذہب کا اثر دو متعارض طریقوں سے پڑا۔ حضرت مرم اور اولیاء کا (جن میں عورتیں بھی شامل تھیں۔ م) انتہائی احترام کیا جاتا تھا اور ان سے لوگوں کو وہ الہانہ شیفگی تھی۔ ان دونوں باتوں نے عورت کے تصور میں بلندی و شانستگی پیدا کرنے کی طرف مائل کیا۔ اسکے علاوہ شادی کو ایک مقدس رسم ایک پاک راز اور حضرت عیسیٰ اور کلیسا کے باہمی تعلق کی شبیہ قرار دیا گیا۔ یادروں کی برکت دہی نے تو شروع ہی سے شادی میں مذہبی تقدس کی شان پیدا کر دی تھی لیکن رفتہ رفتہ مذہبی رسوم کا ایک سلسلہ پیدا ہوا

جس سے شادی کی اہمیت میں اضافہ ہوا اور آخر میں شادی دنیاوی کسے بچائے، مذہبی کام میں لگتی، یوں اس پورے نظام میں اور بھی سمجھدگی و مصوہیت پیدا ہو گئی۔ ایک طرف تو یہ ہوا دوسری طرف راہبیاں اتر گئیں۔ سیلاب تفتے بھی اسی طرح کی روش اختیار کی اور جس قدر آگے بڑھنا گیا اسی قدر اپنے عزت و عین کو بڑھانا لگیا۔ اگرچہ شادی سے منع کیے گئے والوں کو شروع ہی سے برا کہا جاتا رہا لیکن یہ امر تقرباً ہمیشہ تسلیم کیا گیا کہ سجد کی زندگی کا مرتبہ بلند ہے۔ یہ تو تسلیم کیا جاتا تھا کہ شادی ایک مقدس کام ہے لیکن اسکے ساتھ یہ بھی تسلیم کیا جاتا تھا کہ اسکی وجہ سے انسان دوسرے مقدس کاموں کے لئے موزوں نہیں رہتا۔ اہل گناہ کا سبب عورت قرار پائی تھی، اسلئے شادی کے معنی انسانی کمزوری کی رعایت تھے۔ ”عام مردوں اور عورتوں کے لئے تو شادی کو ضروری سمجھا ورنہ وہ ایسی حرکتیں کرتے جو اس سے بھی بری ہوتیں، اسلئے شادی کا آسان ہونا ضروری تھا لیکن پاک نفس لوگ اس سے اس طرح الگ رہتے تھے جیسے کوئی گندگی سے الگ رہتا ہے۔ اس سلسلہ میں جو قوانین وضع ہوئے ان کو پڑھ کے انسان خوش نہیں ہو سکتا۔ تاہم یہاں اتنا ضرور بیان کر دینا چاہئے کہ سجد نے اگرچہ انتخاب کے طریقہ کو قفل سے کام لیکر زیادہ اچھے، زیادہ مصلحہ مند مردوں اور عورتوں کو الگ رکھ کر اپنے بچے، اولاد کے چھوڑنے سے باز رکھا، لیکن عورت کو ایک اہم فائدہ پہنچایا۔ خاتواہ میں عورتوں کو صرف پیاد نہیں ملی بلکہ کام کرنے کا میدان بھی ملا۔ ”خاتواہ میں رہنے والیوں کو کام کا جتنا وسیع میدان ملا اس سے زیادہ یورپ کی جدید سیخ میں تو بھی ملایا۔ ہر کیف ازدواجی تعلقات کی انصاف پسندی اور خاندان کے متعلق بہتر نظریہ میں دو اہم افانوں کی نیک نامی مذہب کو ملنا چاہئے۔ اول تو مذہب نے شادی کے جواز کیلئے صرف طرین کی منظوری کو ضروری قرار دیا۔ ”اس سلسلہ میں مذہب کو قدیم روایات اور والدین کے

حقوق ہی سے نہیں بلکہ جاگیردار امراء کے اختیارات سے بھی جنگ کرنا پڑی۔ راستبازی کا مقتضی یہ ہے کہ یہ بات تسلیم کی جائے کہ زندگی کے ایک اہم واقعہ کے متعلق غلام و آزاد طبقوں کی عورتوں کو آزادی مذہب کی بدولت نصیب ہوئی۔ نیا نیا مذہب نے نکاح کو ناقابل فسخ تسلیم کرنے کے ساتھ اسکی حرمت شکنی کو بیوی اور شوہر کیلئے یکساں نازیبا قرار دیا۔ قدیم نظریوں نے بے وفائی کو اس حیثیت سے دیکھا تھا کہ اس سے شوہر کی جائیداد کو نقصان پہنچتا ہے یا اولاد کا نسب مشکوک ہوتا ہے چنانچہ اسکی یادگار ڈاکٹر جاسن کے 'بے انتہا' فرق والے حکم میں موجود ہے۔ یہ معلوم ہی نہیں ہوتا کہ جائیداد یا اولاد کے علاوہ بیوی بلکہ میاں کے جذبات کا بھی کوئی لحاظ کیا جاتا تھا۔

اگرچہ مذہب نے حرانی اور رومی روایات میں تغیل پیدا کی لیکن ان کا استیصال نہ کر سکا۔ کیونکہ وہ زندگی میں خاندان کے صحیح مرتبہ کے متعلق مذہب تھا۔ احتجاجیت نے روم کے خلاف علم بغاوت بلند کیا تو شادی کے متعلق دونوں نظریوں کی بھی مخالفت کی۔ ایک طرف تو یہ قرار دیا کہ شادی مقدس رسم نہیں بلکہ معاشرتی معاہدہ ہے اسلئے یہ فسخ ہو سکتا ہے، دوسری طرف شادی کو سب سے زیادہ پسندیدہ حالت قرار دیا اور اس بنا پر پادریوں کے سخرہ کا خاتمہ کروا، تاہم عورتوں کی ماتحتی، ابھی محفوظ ہے، دن قبل تک قانونی نظریہ کی حیثیت سے موجود رہی۔ بلکہ اسٹون کے زمانہ میں انگلستان کا یہ نظریہ تھا کہ "عورت کی ذاتی ہستی یا قانونی وجود شادی کے بعد برطرف ہو جاتا ہے یا کم از کم شوہر میں مدغم و مستحکم ہو جاتا ہے، جسے سایہ 'حقانیت' اور حمایت میں آدھ ہر کام انجام دیتی ہے"۔ قدیم قانون کی رو سے شوہر اپنی بیوی کی معتدل اصلاح، ابھی کر سکتا تھا۔ لیکن جاسن دوم ہی کے عہد میں لوگوں کو اس اختیار میں شک پیدا ہو چلا تھا "بچہ بھی شادی تک عورت اپنی جائیداد پر خود قبضہ نہیں کر سکتی تھی۔ ریاستہائے

متحدہ میں عام قانون کی قدیم نا انصافیوں کا بتدریج علاج ہو گیا ہے حتیٰ کہ جائیداد اور اولاد کے متعلق معتدیسوات حاصل ہو گئی ہے۔

۲۔ خاندان کی نفسیاتی بنیاد

علم النفس کے نقطہ نظر سے خاندان پر دو عنوانوں کے تحت غور کرنے میں کسہولت ہوگی (۱) میاں بیوی اور (۲) ماں باپ، بچہ، بھائی، بہن، جس پیچیدہ حسیہ کا نام محبت ہے اور جو مکمل ترین خاندانی زندگی میں نظر آتا ہے وہ (۱) احساس و جذبہ بھی ہے اور (۲) قصد و ارادہ بھی، اسکی ان دونوں حیثیتوں کے لحاظ سے (۳) والدیت اور (۴) اجتماعی و مذہبی اثرات سے تبدیل و تقویت ہوتی ہے۔

۱۔ جذباتی و جلی بنیاد محبت کے احساس یا جذبہ کی حیثیت سے دوسرے چہ ہیں۔ بعض اوقات شروع ہی میں ایک ایسی دماغی بھردی موجود ہوتی ہے جسکی بنیاد دلچسپی یا مذاق کے اتحاد پر ہوتی ہے، اگر حالات مناسب ہونے میں خصوصاً اگر اولاد ہو جاتی ہے یا مشترک کام انجام دینا پڑتا ہے تو اس بھردی کا نشو و نما ہوتا ہے، مگر ظاہر ہے کہ صرف اتنا کافی نہیں ہوتا۔ دوستی اور شے ہے اور محبت اور شے۔ ایسے موقع پر جس قدر گہرے تعلقات کی ضرورت ہوتی ہے اسکے لئے صرف وہ سطحی کشش کافی نہیں ہوتی جو ایک نفس کو دوسرے نفس سے ہوتی ہے اور جو آسانی سے بیان کیجا سکتی ہے، بلکہ اسکے لئے پوری شخصیت کی وہ گہری ہم رنگی مطلوب ہوتی ہے جس کا صحیح اصول کی شکل میں بیان کرنا تو ممکن نہیں لیکن اس کا ظہور جلی رومل کے ان رویوں میں

ہوتا رہتا ہے جو نازک تر اور جذبیہ ہوتے ہیں۔ اس جہلی کشش کی بدقتلاً وہ کشش ہے جس میں غور و فکر کا پہلو زیادہ ہوتا ہے۔ جہلی کشش اکثر ان باہم متخالف یا مقابل امور میں سے ایک کے مرادف قرار دی جاتی ہے جو میلانات اور جسمانی خصوصیات کہلاتے ہیں۔ لیکن یہ کوئی ایسی شے نہیں جو ذی شعور موثر کی حیثیت سے احساس میں شامل ہو۔ علم کی موجودہ حالت کے لحاظ سے جو تشریح اس وقت کیجا سکتی ہے وہ علم حیات کے نقطہ نظر سے ہوگی۔ علم حیات کی رو سے فطرت کی ایک بہت ہی کامیاب کوشش یہ ہے کہ اس نے بعض انواع میں ایک عمدہ تفسیر پیدا کر کے دو ایسی صنفوں کو نشوونما دیا ہے جنکی سیرت میں خفیف سا فرق ہے اور جن کا اجتماع تسلسل حیات کے لئے ضروری ہے۔ ہر نئے فرد میں والدین کے اوصاف کی نچوائی سے تنوع کی گنجائش بہت بڑھ جاتی ہے اور تنوع ہی ترقی کا ذریعہ ہے، اسی تنوع کے حاصل کرنے کے لئے باغبان قلم لگاتا ہے، جانوروں اور درختوں میں جو غیر معمولی ترقی اور تسلسل مقرر وجود میں آتا ہے وہ کم از کم ایک حد تک صنف کی بدولت حاصل ہوتا ہے۔ اس طویل طریقہ عمل کے باعث بعض ایسے اصول انتخاب کو نشوونما ہوا ہے جو جہلی بن گئے ہیں۔ خواہ یہ اصول مجد امکان بہترین ہوں یا نہ ہوں، لیکن وہ ایسی تطبیق کے قائم مقام ہیں جس کی وجہ سے موجودہ ترقی اور موجودہ تطابق وجود میں آئے ہیں۔ لہذا ان اصول کا ترک کرنا غیر ممکن نہیں تو بعید از دانشمندی ضرور ہوگا۔ علم حیات کے نقطہ نظر سے وہ شادیاں یقیناً بحث طلب ہونگی جو سہولت (مالی نفع - ص)

کے خیال سے کی جائیں گی۔ لیکن خانگی زندگی کے خوشی کے ساتھ بسر ہونے کے لئے جہلی بنیاد بذات خود کافی نہیں۔ اگر انسان کی زندگی بالکل جہلی ہوتی تو ممکن تھا کہ وہ قیام خاندان میں جہلت پر اعتماد کرتا، لیکن چونکہ اسکی زندگی جہلی کے ساتھ ذہنی اور اجتماعی بھی ہے اسلئے ذہنی اور اجتماعی موثرات

کی موجودگی ضروری ہے۔ جبلت بنیاد انتخاب ان حالات کی بدولت قرار پائی تھی جن کے پیش نظر صرف کم و بیش محدود مدت تک وابستگی اور بچوں کی خبرگیری تھی۔ جدید جماعت یہ چاہتی ہے کہ زن و شوہر مدت العمر کی رفاقت اور اولاد کی ایسی خبرگیری کو پیش نظر رکھیں جس کے دائرہ میں باپ کی طرف سے گونا گوں فوائد کا انتظام اور ماں کی طرف سے نچھتہ سالی تک دوستی اور ذہنی و اخلاقی رہنمائی شامل ہو۔ ان اضافہ شدہ مطالبات کے حصول کیلئے صرف جبلت پر اعتماد کرنا اپنے یہاں ناکامی کو مدعو کرنا ہوگا۔ اگر زیادہ شدید اور کم قابل وثوق کشش پر کامل دوستی اور مصالح کے پورے دائرہ میں ایک دوسرے کی تکمیل کا اضافہ کرنا ہے تو اسکے لئے جبلت کو عقل کی رہنمائی قبول کرنا پڑیگی۔

۲۔ مشترک ارادہ

احساس یا جذبہ کی بنیاد خواہ جبلت ہو یا ذہنی بہداری، لیکن تنہا یہ مرد و عورت کی باہم زندگی کی اخلاقی بنیاد کے لئے کافی نہیں ہو سکتا۔ صنف بر ارادہ سے معنی، احساس کی اخلاقی حیثیت سے بیچ میری کے متعلق جو کچھ کہا جا چکا ہے وہ پیش نظر صورت پر صادق آئے گا۔ محبت جس تنہا مفہوم کے لحاظ سے خاندان کی اخلاقی بنیاد بن سکتی ہے وہ اس مفہوم سے مختلف ہے جو علم النفس میں مراد لیا جاتا ہے اور جسکی رو سے محبت کا مصداق سفور کی خوشگوار یا ناگوار حالت ہوتی ہے جو محبت بنیاد خاندان بن سکتی ہے وہ طریقہ میں سے ہر ایک کے اس نچھتہ ارادہ کا نام ہے جو دوسرے کا نفع بلکہ اسے مشترک نفع حاصل کرنا چاہتا ہے جو صرف مشترک زندگی اور اسکے نتیجہ یعنی اثرا نفس کے بدولت حاصل ہو سکتا ہے۔ یہ وہی کانسٹ کانیک ارادہ ہے، جو خاص طور پر مشترک نفع کے حصول کے درپے ہوتا ہے، اسکے یہ معنی ہیں کہ ایک مختصر عالم غایت، بنایا جاتا ہے جس میں ایک دوسرے کو اپنی غایت تو ہمیشہ قرار دیتا ہے لیکن کبھی اپنا ذریعہ قرار نہیں دیتا جس میں ہر ایک 'بادشاہ' سمجھی ہوتا ہے اور رعیت سمجھی جاتی ہے۔

اس مشترک ارادہ کی وجہ سے جو اس طرح پیدا ہوتا ہے ہر ایک کی شخصیت میں بھی اضافہ ہو جاتا ہے اور ان میں اخلاقی وقت و اخلاقی قدر و قیمت بھی پیدا ہو جاتی ہے، ان تمام مقاصد کی طرح جن پر اخلاقی نفع تیز ہوتا ہے یہاں بھی ایک ایسا مشترک نفع موجود ہوتا ہے جو واقعی نتیجہ کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے۔ علم حیات کی رو سے مرد میں تغیر پذیری اور تخریک کی زیادہ صلاحیت ہے۔ اس میں قوت اور ابتدا سازی کا مادہ زیادہ پایا جاتا ہے، اقتصادی اور صنعتی زندگی سے یہ میلانات زیادہ نمایاں ہو جاتے ہیں لیکن اگر وہ تنہا رہا تو عجب نہیں اس میں سختی و درستی پیدا ہو جائے یا وہ احساس مفقود ہو جائے جس کے پردہ میں زندگی کا تلف و نفع نظر آتا ہے۔ اس کے مقابلہ میں عورت کچھ اپنی جبلت اور شاید کچھ اپنے مشاغل کی بنا پر زیادہ تر ایسے کاموں میں مصروف رہتی ہے جن پر انسان کی صحت، آرام اور اخلاق کا دار مدار ہے اگر مرد نے اس کے تہہ کا کام نہ دیا تو ممکن ہے اس کی سیرت کا دائرہ محدود ہو جائے۔ جیسا کہ ارسطو نے بیان کیا ہے، احساس و جذبہ کا فائدہ باہمی امداد و توسیع کے لحاظ سے بھی اور علی العموم بھی یہ ہے کہ اس سے ارادہ کی تکمیل ہوتی ہے۔ اس سے اس شخص میں خوشی و زندگی پیدا ہوتی ہے جو اس کے بغیر ہر حال جزئی رہتی اور عجب نہیں غیر مخلصانہ نہ ہو جاتی۔ قدیم علم النفس میں 'دل' سے مراد سیرت اور جذبہ دونوں ہوتے تھے اور واقعی اس خیال کی تہ میں ایک گہری صداقت موجود تھی۔

والینیت کا اثر | فطرت ایک وقت میں ایک ہی قدم اٹھاتی ہے اگر خاموشی زندگی کے تمام ممکن الوقوع نتائج کے متعلق شروع ہی میں متعین طور پر پیش بینی، قیمت بندی اور انتخاب سے کام لیا جائے تو نسبت سے لوگ اس سے کانوں پر ہاتھ رکھنے لگیں، لیکن بات یہ ہے کہ تجربہ کے بغیر اس صلاحیت کا

نشوونما نہیں ہوتا جس سے نئے منافع کی قیمت قائم کی جاسکتی ہے۔ روح کا ہر وعدہ بیشمار صورتوں میں پورا ہوتا ہے۔ اسکی ہر مسرت کی تکمیل ایک نئی ضرورت کی شکل میں ہوتی ہے۔ والدینی محبت کا وجود اسوقت ہوتا ہے جب بچے پیدا ہو کر اسے بیدار کرتے ہیں۔ ورنہ شروع میں زن و شو کی باہم محبت کافی ہوتی ہے لیکن جب پہلا اور نسبتاً جہلی و جذباتی موثر کمزور ہونا شروع ہوتا ہے تو اس وقت، ہمدردی و ارادہ کے عمیق تر اتحاد کی تکمیل و دوام کے لئے اتحاد مصالح کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس قسم کا اتحاد مصالح اکثر کسی مشغلہ یا پیشہ میں شرکت کرکے وجہ سے پیدا ہوتا ہے، لیکن موجودہ صنعتی تنظیم میں اس کا علی العموم حصول ممکن نہیں، اتحاد مصالح کی سب سے عام اور کارگر خشنے اولاد ہے۔ جیسا کہ جان فکس نے بیان کیا، نوع انسان میں عہد طفولیت کی طوالت سے والدین کی تنہائی کا اخلاقی حیثیت سے بڑا اثر پڑا ہے۔ موجودہ تمدن کا صرف اسی قدر مطالبہ نہیں کہ والدین کو آٹھ یا دس برس تک اولاد کی جسمانی امداد کرنا چاہئے بلکہ اس طویل مدت میں ایک دور کا اور اضافہ ہوا ہے، اب والدین کا یہ فرض ہے کہ جب تک اولاد کمکتب و تعلیم کی منزل سے گزر کے کاروبار اور خانہ داری کی حد تک نہ پہنچ جائے اس وقت تک ان کو موالات سے کام لینا پڑتا ہے، دوسرے عام مصالح پر اولاد کی فوقیت یہ ہے کہ والدین ایک دوسری شکل میں اسی طریقہ عمل کا اعادہ کرتے رہتے ہیں جس کے لئے وہ اپنی انفرادی زندگی سے دست بردار ہو گئے ایک دوسرے کی اعانت کے واسطے رشتہ اتحاد میں منسلک ہوئے تھے۔ اگر والدین اپنی اولاد کو صرف مسرت یا فخر کا سرچشمہ نہ قرار دیں بلکہ یہ سمجھیں کہ انکی بھی ایک زندگی ہے جس کو انھیں بسر کرنا ہے، انکی بھی کچھ صلاحیتیں ہیں جنھیں نشوونما دینا ہے، تو اس خیال سے خود والدین کی شخصیت

میں توسیع ہوگی۔ زن و شو کی محبت جو نیا رشتہ اولاد کی شکل میں پیدا کرتی ہے اس سے خود محبت میں ترقی ہوتی ہے۔

۴۔ اجتماعی و مذہبی | زن و شو، والدین و اولاد کے تعلقات اگرچہ بہت ہی شخصی ہوتے ہیں لیکن باہم ان میں اجتماعی

دبھی موجود ہوتی ہے، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ یہ تعلقات

چونکہ اس قدر گہرے ہوتے ہیں اسلئے جماعت کو ان سے اور بھی گہری دبھی ہوتی ہے۔ اس کو اگر شخصی نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو یوں کہنا چاہئے کہ افراد چونکہ ایک ایسی تدبیر اختیار کرتے ہیں جو بہت ہی شخصی ہے، اس لئے ان کو یہ تدبیر ایک اجتماعی نظم کے رکن کی حیثیت سے اختیار کرنا چاہئے، درحقیقت قیام خاندان کا فعل اس امر پر ولالت کرتا ہے کہ اجتماعی زندگی کی مکمل تر شرکت میں داخل ہو گیا ہے، وہ روابط پیدا ہو گئے ہیں جن کی بدولت افراد ایک نئے مفہوم انسانیت کے عضوی اجزاء بنتے ہیں۔ یہ اجتماعی و کائناتی مفہوم ان رسوم کے پردہ میں ایک موزوں طریقہ سے جلوہ گر ہوتا ہے جو مذہبی و معاشرتی اصول پر انجام دیا جاتی ہیں۔

والدین و اولاد | خاندانی تعلقات کی دوسری قسموں یعنی ماں باپ اور بچوں یا بھائی بہن کے رشتوں کی بالتفصیل

تحلیل کی ضرورت نہیں۔ مرد و عورت کی محبت کی طرح ماں باپ کو بچوں سے جو محبت ہوتی ہے اس کی بھی ایک جلی بنیاد ہوتی ہے، جن انواع نے اپنی اولاد کی فکر کی تھی انہیں اس فکر سے تنازع البقاء میں فائدہ پہنچا۔ کیونکہ فطرت نے انہی کو منتخب کیا اور اب بھی وہ ان شلوں کو نظر انداز کرتی رہتی ہے جو اولاد سے زیادہ دولت، طاقت یا علم کی فکر کرتی ہیں۔ شفقت، ہمت، ذمہ داری، سرگرمی، صبر، انجام دہی، شخصی نیکی، ان اوصاف کا ظہور ہمیشہ عام بچوں کی وجہ سے نہیں بلکہ خود اپنی اولاد کے سبب سے ہوتا ہے، جلی اگر وہمیل میں نقطہ نظر کے

لحاظ سے وسعت اور معنی کے لحاظ سے عمیق پیدا ہو جاتا ہے۔ اولاد کی جسمانی بہبود کے انتظام اور اس کے دماغی قوتی کے بڑھان کے لئے نقشہ عمل مرتب کرنیکی ضرورت پیش آتی ہے تو اس کی وجہ سے ذہنی سرگرمی میں شریکیت پیدا ہوتی ہے۔ بچوں کے ساتھ سوال و جواب سے والدین کو اپنی پوری دنیا پر از سر نو غور کرنا پڑتا ہے۔ اس میں جب محاسنات و اثر آفرینی کا عمل بھی شامل ہو جاتا ہے تو ارکان خاندان میں وہ داد و ستد شروع ہو جاتی ہے جس سے سیرت میں لحک، سیالیت، رواداری اور ہمہ گیری پیدا ہوتی ہے، جن والدین میں غورو فکر کا مادہ زیادہ ہوتا ہے ان کے حق میں ان معلمانہ اثرات کا نفع اخلاقی تربیت کے سوال سے اور بڑھ جاتا ہے۔ کیونکہ نسل کی طرح خاندان میں بھی چھوٹوں کے صحیح کردار کی رہنمائی و استخراج کی ضرورت کا شمار ان اہم ذرائع میں ہے جن سے رواج و استناد اور غلط و صحیح کی اہمیت خود ابروں کے ذہن نشین ہوتی ہے۔ ایک نقطہ نظر سے تو بالکل قدرتی امر ہے کہ انسان بچپن کو ایک نامکمل حالت سمجھتا ہے اسکی تکمیل کا انتظار کرتا ہے اور چونکہ اس سے بڑی امید ہوتی ہے لہذا اس کی قیمت اٹھاتا ہے لیکن علم الحیات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ بڑوں کی یہ نسبت، جن کے قوی میں زیادہ نشو و نما اور جن کی سیرت کا رنگ زیادہ سنمٹ ہو چکا ہے، بچوں میں ترقی کی صلاحیت زیادہ ہوتی ہے، جن لوگوں کو بچوں سے محبت ہوتی ہے انھیں کس بات کا یقین ہوتا ہے کہ اگر انسانیت کی کسی عمر کا وجود اپنے استحقاق کی بناء پر ہوتا ہے، اگر کسی عمر پر محنت کرنا کام آتا ہے تو وہ بچپن ہی ہے۔ جن چیزوں کی خاطر لوگ محنت و جانفشانی کرتے ہیں ان میں سے اگر اکثر نہیں تو بہت سی ایسی ہوتی ہیں کہ ملنے پر کم ہی تشفی بخش ثابت ہوتی ہیں کیونکہ اس وقت تک ان کی آرزو ختم ہو چکی ہوتی ہے۔ مگر بچے وہ چیز ہیں جن کی محبت سے ہمیشہ نئی قوتوں اور شخصیت کی

نئی رسائیوں کا ظہور ہوتا رہتا ہے، دوسری طرف جب اقتدار میں شفقت، صبر و ہمدردی ہوتی ہے تو وہ بچوں میں ضبط نفس کے نشو و نما کا بہترین ذریعہ ثابت ہوتا ہے۔ جہاں کئی بچے ہوں گے وہاں ایک دوسرے کی برداشت، دیانتداری کے ساتھ آپس میں تقسیم اور باہمی افادہ، استفادہ کی ضرورت پیش آئیگی، یہی ضرورت وسیع تر اجتماعت کی کنیت کے لئے تربیت کا بہترین امکانی ذریعہ ثابت ہوگی۔ سچ یہ ہے کہ اگر بحیثیت مجموعی اجتماعی تقسیم کے نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو خاندان کے دو کام معلوم ہوتے ہیں۔ اول تو یہ ایک مختصر زمرہ کی حیثیت سے محبت، سیرت کے ان اوصاف کو ظاہر ہونے کا موقع دیتا ہے جو وسیع تر زمرہ میں ظاہر نہیں ہو سکتے۔ دوسرے یہ وسیع تر زمرہ کے آئندہ ارکان کی سیرت و میلان طبع کے ان اوصاف کی ترتیب کرتا ہے جو شہریت کے لئے ضروری ہیں۔

۳۔ خانگی تعلقات میں کشیدگی کے عام اسباب

اختلاف مزاج اورچہ مرد و عورت میں بعض ایسے فطری اوصاف موجود ہوتے ہیں جن کی وجہ سے وہ خانگی زندگی کیلئے یکجا ہوتے ہیں اور اکٹھے رہنے کے وجود سے بڑی مدد ملتی ہے، لیکن ان میں بعض ایسی خصوصیات بھی یقیناً موجود ہوتی ہیں جن کے سبب سے کشیدگی پیدا ہوتی ہے اور کشیدگی کے ان اسباب کو موجود زمانہ کے اقتصادی، تعلیمی اور تہذیبی حالات سے بڑی تقویت ہوتی ہے۔ مرد و عورت میں جو اختلافات پائے جاتے ہیں ممکن ہے وہ اس کشیدگی کی تہ میں مضمر ہوں جو ایک کو دوسرے کی طرف ہوتی ہے، لیکن یہ امر یقینی ہے کہ ان اختلافات کی وجہ سے تصادم کے نقصانات

پیدا ہوتے ہیں۔ ایک بیلغی فرق، جس کا ذکر پہلے آچکا ہے یہ ہے کہ مرد میں تغیر پذیری اور عورت میں نوعی وفا زیادہ ہوتی ہے۔ شاعروں نے جس صنف کی مخلوق المزاجی کو مشہور کر دیا ہے وہ کم از کم علم الحیات کی رو سے ان صفات کی مصداق نہیں تاہم اگر اس کا استعمال نفس اور میلان طبع کے لئے کیا گیا تو اس صورت میں اس سے صرف بحیثیت مجموعی استعداد و مزاج میں تغیر کی زیادتی نہیں رکھیں کہ انتہائی ذہانت اور انتہائی حماقت میں مرد عورت سے زیادہ ہے، بلکہ بالواسطہ محرک

کی زیادتی بھی مراد ہوگی۔
 صنفی اختلافات اور صیدِ افغانی اور ماہی گیری کے بالکل ابتدائی مشاغل سے لیکے جدید مشاغل کے وسیع دائرہ تک یہ حالت ہے کہ مرد کی تو ہر فطری تحریک کو محرک اور میدانِ عمل مل جاتا ہے، لیکن اسکے مقابلہ میں عورت کے قوائے عمل کو اپنے دائرہ میں نمایاں امتیاز کم ملتا ہے اور دوسروں کے اعمال کے ساتھ اختلاط کا موقع محدود ہوتا ہے۔ اسکے علاوہ ایک اور فرق بھی ہے جس کا تعلق صنف سے ہے اور جس کی طرف ایس اور تھامس نے توجہ دلائی ہے۔ ابتدائی انسان شکار کرتا اور لڑتا تھا، باقی ابتدائی صنف کا پڑا حصہ جو جدید دنیا کی صنعتی سرگرمی کی اصل بنیاد ہے، عورت کے ہاتھوں انجام پاتا تھا۔ صنعتی ترقی کی خصوصیت یہ رہی ہے کہ اس نے عورت کے کام کے مختلف پہلوؤں کو یکے با دیگرے الگ کرنا شروع کیا اور اس کی تنظیم و توسیع مرد کے ذریعہ سے کی۔ یوں مرد کے کام میں تو علمی و اختصا صی پہلو زیادہ ہو گیا اور عورت کے کام میں تفصیلی، پیچیدگی اور طوالت بڑھ گئی۔ اسے خاندان میں انتظام خانہ داری، بچوں کی تربیتی تمام ارکانِ خاندان کی صحت و آسائش کے حصول کے سلسلہ میں جو کام کرنا پڑتا ہے وہ یقیناً ایسا ہے کہ اسکے لئے صنعتی انطباق ناگزیر ہے، اسی لئے وہ نظام کی پابندی نہیں کر سکتی۔ اسی فرق کی بدولت

مرد کو اپنے کام کے لئے ایک علی اور خارجی معیار کہیں زیادہ چاہی ہو گیا ہے، لیکن عورت کو نہ معیار کا فائدہ حاصل ہے اور نہ کم از کم شخصی تعلقات کے دائرہ میں حاصل ہو سکتا ہے۔ کاروبار اپنی ریشروں کا اندازہ نفع کے تناسب یا فروخت کی مقدار سے کرتا ہے۔ (محقق ص) پیشہ اور تجارتیں اپنی اپنی کامیابیوں کی کسوٹی رکھتی ہیں۔ علم طبیعی کا ماہر کوئی اکتشاف کرتا ہے، وکیل مقدمہ میں کامیاب ہوتا ہے، معمار میل بناتا ہے اسے معلوم ہوتا ہے کہ میں نے اچھا کام کیا ہے اور اس بناء پر وہ اپنی عزت کرتا ہے۔ دوسری طرف حرفت یا پیشہ کے معیار سے افراد کے کام کو بلند کرنے میں امداد ملتی ہے، یہ مسلسل حرکت و موبد ثابت ہوتا ہے۔ لیکن جو کام عورت خاندان میں انجام دیتی ہے اس کے لئے اس طرح کا محرک یا آمیزہ ہاتھ نہیں آ سکتا۔ اگر وہ خاندان نرم گیر ہے تو کام کی سطح بلند نہ مقرر کی جائیگی مگر یہ لازمی ہے کہ کام ان لوگوں کے پسند آئے جن کا اس سے براہ راست تعلق ہے، اگر انہوں نے پسندیدگی کا اظہار نہ کیا تو عورت محسوس کریگی کہ ایک ایسے کام میں ناکام رہی جو کینے کا تھا۔ یا اگر اسکے کام کی قدر نہ کی گئی تو یہ سمجھے گی کہ یہ کرنے ہی کے قابل نہ تھا۔ کیونکہ کامیاب کھر کے ثبوت کے لئے کسی قاطع برہان کا پیشکش کرنا اس سے زیادہ ممکن نہیں جتنا کہ صناعی کے کسی عہدہ کار نامے کے لئے۔ اس کے دلائل کا بیان کرنا تو آسان ہے کہ تصویر یا گھنیر کو خوش آئند یا مسرت بخش ہونا چاہئے لیکن اگر کام بجائے خود قابل کرنے والا نہیں تو پھر کوئی ثبوت بھی اس امر کیلئے کار آمد نہ ہوگا کہ ایسے کام تشفی بخش ثابت ہو چکے ہیں۔

جس طریقے سے مرد و عورت کو دوسروں کے ساتھ سابقہ پڑتا ہے وہ زیر بحث صورت کا ایک اور عنصر ہے۔ مرد کے دوسروں کے ساتھ میل و جول کی نوعیت محدود ہوتی ہے۔ اسے مرد عورت یا بیچے سے نہیں بلکہ اجیر، مستاجر، موکل یا خریدار سے کام پڑتا ہے۔ وہ نہ

ان کے تمام مختلف پہلوؤں سے دوچار ہونا ہے اور نہ ان کے ان گہرے تعلقات میں شرکت کرتا ہے جن سے طبیعت میں انتہائی بار پڑتا ہے، علاوہ برائیاں ذاتی کوشش سے بے نیاز کرنے کے لئے کا دوبار یا پیشہ کے آداب و اطوار موجود ہوتے ہیں۔ انفرادی زندگی میں جو کام عادت انجام دیتی ہے وہی دوسروں کے ساتھ معاملہ میں پیشہ کے آداب و اطوار انجام دیتے ہیں، یہ توجہ کی مسلسل نئی تطبیق کی جگہ لے لیتے ہیں۔ البتہ جب امر کسی نیکی صورت حال میں اس امر پر مجبور ہوتا ہے کہ ان آداب کو بالائے طاق رکھنے، 'انسانی ہستی' کی حیثیت سے سلوک کرے تو اس وقت وہ زیادہ بار محسوس کرتا ہے۔ عورت کے کام میں اگرچہ وسعت کم لیکن شدت زیادہ ہے، اسکی وجہ سے وہ کم از کم بچوں کے ساتھ انکی پوری حالت کو پیش نظر رکھ کے برتاؤ کرنے پر مجبور ہوتی ہے، اور یہ 'پوری حالت' اچھے خاصے بار کا سبب ثابت ہوتی ہے، اب اگر وہ شوہر کی پوری حالت کو پیش نظر نہیں رکھتی تو بالکل غلبہ ہے کہ اس کا پیشہ یا کاروبار سے متعلق وہی حصہ نظر سے اوجھل ہو جائے جو سب سے زیادہ بیدار، زندہ اور دلچسپ تھا۔ وہ شخصی تعلقات جو متصل و قریب ہوتے ہیں لیکن مجرد و غیر شخصی رویہ اور اسکی مطلوبہ تنظیم ساز فعالیت کی شرکت سے محروم ہوتے ہیں اس بار کا ایک عنصر ہو گئے ہیں جسے شاید ہی کوئی مرد سمجھ سکتا ہو اور جسے برداشت کرنا اور ساتھ ہی اپنے کو قبضہ میں رکھنا شاید ہی کسی مرد کے لئے ممکن ہوا اس بنا پر تقسیم عمل کی موجودہ صورت ایک دوسرے کے کمزور پہلو کا تتمہ بنانے کے بجائے مرد کو غیر معتدل طور پر مجرد اور عورت کو غیر معتدل طور پر شخصی بنانے کی طرف مائل ہے۔

خاندان کے ساتھ مزاج و مشغلہ برہمنی اختلافات دلش ہی کیا کم تھے
 کہ ایک کلی اختلاف نفس اس نظام کے متعلق ہی مرد
 عورت کے رویوں پایا جاتا ہے جو ان دونوں کا دائی ہے

مرد یہ تسلیم کرنے پر تیار ہوتا ہے کہ نسل کے نقطہ نظر سے خاندان ایک اہم کشتے ہے، لیکن اسکے ذہن میں خاندان کا جو مفہوم ہے اسکے لحاظ سے خاندان اسکے دوسرے حوصلوں کی تکمیل میں رخنہ انداز نہیں بلکہ معین ہوتا ہے، اسکے نقطہ نظر سے خاندان منجملہ دیگر دھیمیوں کے ایک دلچسپی اور اغلباً اسکے پیشہ یا کاروبار کے ماتحت ہوتا ہے۔ قدیم زمانہ میں رہ نوردی و کشور کشائی، جدید زمانہ میں فطرت کی تسخیر اور وسائل فطرت و آبائے جنس پر قابو۔ یہ وہی جذبہ ہے جو کسی سیر و سیاحت میں عمر بسر کرنے والے یونی سس کو بھی اتفاقاً اور پینلوپ سے نکال کے پھر خاک چھنواتا ہے۔ اسکے برعکس عورت کا یہ حال ہے اگر وہ خانہ داری کی زندگی شروع کرتی ہے تو علی العموم دوسرے حوصلوں کو ترک اور گزشتہ مشغلہ زندگی کے سلسلہ میں حاصل کردہ ہنر یا بہارت کو فراہوش کر دیتی ہے۔ ممکن ہے کہ وہ بس ایک گھر کی مالک بن جائے ہی کو اپنا مشغلہ زندگی بنانا چاہتی ہو، لیکن اگر وہ چاہتی ہے کہ اس کا کوئی بھی گھر ہو تو اسے علی العموم اسکو اپنا مشغلہ زندگی بنانے کے سوا اور کوئی چارہ کار نہیں ہوتا۔ اسکے سامنے یہ سوال نہیں ہوتا کہ مشغلہ زندگی بھی ہو اور گھر بھی، بلکہ یہ سوال ہوتا ہے کہ گھر ہی مشغلہ زندگی کی حیثیت سے ہو۔ اسی واسطے عورت کو یہ سمجھنا پڑتا ہے کہ خانگی زندگی صرف اچھی نہیں بلکہ ہی اچھی ہے جس کے سوا دنیا میں اور کوئی اچھائی نہیں۔

اس بناء پر اگر عورت خانگی زندگی کو اعلیٰ خیر تسلیم کر لیتی ہے تو قدرۃ اسکے لئے مرد کے اس معیار سے کامل ہمدردی رکھنا دشوار ہو جاتا ہے جس کی رو سے خانگی زندگی کی خوبی دوسرے درجہ پر ہوتی ہے۔ واقعی مکمل تر تکمیل یہ محسوس کر سکتا ہے کہ تقسیم عمل یا اختلاف منصب کے ساتھ قیمت کے معیاروں میں اختلاف ممکن ہے۔ فطرت کی تسخیر اور خاندان کا قیام ان دونوں میں سے ہر ایک ممکن ہے کہ اپنی جگہ پر تو تیسرے شخص ہو لیکن ترقی اور زندگی کے لئے دونوں ضروری ہوں۔ مگر مرد و عورت

دونوں میں سے کوئی بھی ہمیشہ نہ تو اس رائے کے ہوتے اور نہ دوسرے کے نقطہ نظر کی اضافی اہمیت کے ساتھ پوری ہمدردی رکھتے ہیں۔ اس کا اثر سب سے زیادہ اس رویہ سے ظاہر ہوتا ہے جو خانگی زندگی میں بے وفائی کے متعلق اختیار کیا جاتا ہے اگر کوئی مرد تاش کیلئے میں بے ایمانی کرتا ہے یا جعلی دستخط بناتا ہے تو مردوں کے پاس اس کے لئے ایک سخت منابطہ اخلاق موجود ہوتا ہے، لیکن اگر وہ خانگی زندگی کے متعلق سنگین ترین جرم کرتا ہے تو اس کے ساتھ یا نسبتہ نرمی کا برتاؤ کیا جاتا ہے یا اس کے جرم کو اس سے نظر انداز کر دیا جاتا ہے اور اس طرح کا جرم سیاسی کا اعتبار یا (مردوں کے حلقے میں) اجتماعی کامیابی سے مانع ہوتا نظر نہیں آتا۔ اس کے برعکس خانگی زندگی کے تقدس کے متعلق خصوصاً اپنے ہم صنف کے لئے عورت کا معیار بہت سخت ہوتا ہے۔ غالباً اکثر عورتوں کو اس امر کا یقین دلانا مشکل ہے کہ ایک پتے کا چھپا رکھنا یا فرضی نام کا بنالینا بے وفائی سے زیادہ ہے۔ اس کے یہ معنی نہیں کہ عورت یا مرد برائی کی ان شکلوں میں کسی ایک کو پسند کرتے ہیں بلکہ مقصد یہ ہے کہ ان کے متعلق جمہور کے رویہ میں بلحاظ اہمیت فرق ہوتا ہے۔ فطرت، مشغلہ اور اجتماعی معیار کے ان اختلافات کے لحاظ سے یہ کہا جاسکتا ہے کہ زن و شو میں خواہ کتنی ہی محبت ہو لیکن شاید ہی کوئی ایسی مثال ہو جس میں ایک دوسرے کو پوری طرح سمجھتا ہو، بلکہ اکثر مرد تو شاید عورتوں کو ذرا بھی نہیں سمجھتے۔ ایک مغالطہ تو عالم نفسیات کا ہے جس کے مفاسد کی تصویر ہمیں نے کیچینی ہے، اس کے جواب میں دوسرا مغالطہ مردوں کا اور تیسرا عورتوں کا ہے۔

اختلاف عمر | والدین اور اولاد میں اختلاف عمر سے بعض ایسے امور پیدا ہوتے ہیں جو کامل مفاہمت میں رخنہ انداز ہوتے ہیں۔ سب سے زیادہ کلی یہ واقعہ ہے کہ والدین و اولاد فی حقیقت ایمانی طور پر تسلسل و انفرادی تغیر کے ایسے دو عوامل کے قائم مقام ہوتے ہیں

جو کثرت صورتوں میں ایک دوسرے سے دوچار ہوتے رہتے ہیں۔ والدین کو اجتماعی نظام میں جگہ مل سکتی ہے اور اجتماعی روایات کی بدولت ان میں ایک حد تک ثبات قدمی و تضاد آچکنا ہے۔ ان اجتماعی روایات کی اگرچہ بچہ نقل و پیروی کرتا ہے لیکن اس کا اتباع استدلالی نہیں ہوتا۔ بہت کمالات اور وسعت پذیر زندگی کو پورے اظہار کا موقع ہمیشہ ان معینہ طریقوں کے ذریعہ شے نہیں ملتا جن کا اختیار کرنا اسکے دسترس کے اندر ہوتا ہے۔ اس لئے گاہے ماہے وہ نئے راستے اختیار کر لیتا ہے۔ ممکن ہے والدین کی قدامت پسندی زیادہ و اشنندانہ اور زیادہ اجتماعی ہو یا اسکے بجائے کردار کا ایک سخت و محدود انداز ہو۔ علیٰ ہذا ممکن ہے بچے کے بعض تغیرات غیر معقول اور جماعت کیلئے مہلک ہوں اور بعض سے زیادہ معقولیت اور زیادہ فیاضانہ اجتماعی نظم کی توقع پیدا ہوتی ہو۔ لیکن ہر کیفیت عقل و ہمت، نظم و تغیر میں تعارض کے بعض پہلو برابر نظر آتے رہتے ہیں۔ قدر و قیمت کے اندازہ میں اختلاف بھی ناگزیر ہے اور اس کی تقاضی فہمدہ ہمدردی سے ہو سکتی ہے۔ یہ خیال کرنا آسان ہے کہ بچے کے لئے اس یا اس شے میں کوئی خاص اہمیت نہیں تو اس وقت اس کی ساری دنیا یہی شے ہے لیکن اگر بچہ اس شے کی آرزو پر غالب آجائے جب بھی اس کا اثر طبیعت میں باقی رہ سکتا ہے اور مزاج و جذباتی زندگی کو متاثر کر سکتا ہے۔ غالباً اکثر والدین کو اس کا اندازہ نہیں ہوتا کہ کس قدر شروع میں راستی کا ایک کھانین بعض صورتوں میں پرچوش احساس نشو و نما پاتا ہے اور کسی فعل کے متعلقہ حالات اس وقت کسی قدر مختلف نظر آتے ہیں جب ان پر ان محرکات کے لحاظ سے نہیں جو اس قسم کا فعل کسی جوان سے صادر کر سکتے تھے بلکہ ان محرکات کے لحاظ سے غور کیا جاتا ہے جنہوں نے اس فعل کو بچے سے صادر کرایا ہے۔ اکثر والدین اور اولاد ایک دوسرے کو چاہتے ہیں لیکن ان میں سے شاید ہی کوئی ایک دوسرے کو

پوری طرح سمجھتا ہو۔

۴۔ موجودہ مسائل کے پیدا کرنے والے حالات

خانگی زندگی کے عام حالات کے علاوہ بعض ایسے حالات بھی سرگرم کار ہیں جن کی بدولت موجودہ مسائل بلکہ مستقل مسائل کے بعض پہلوؤں کی زیادہ تاکید ہوتی ہے۔ خاندان اور سیاسی جماعت میں تیسرے طاقت پائی جاتی ہے۔ نظم و ترقی، جماعت کے قابو اور افراد کی آزادی میں مستقل از سر نو تطبیق کی ضرورت لاحق ہوتی رہتی ہے۔ قوت یا رواج کی سابق بندشوں کا یکے بعد دیگرے زیادہ ارادی و اخلاقی نظم سے تبادلہ کرنا پڑتا ہے۔ کائنات کے الفاظ میں غیروں کے اختیار کو خود اختیاری کے لئے مرتبہ وحیثیت کو مساوی و تار کے ساتھ تقسیم عمل کے لئے جگہ خالی کرنا پڑتی ہے، بالفعل خانگی زندگی میں کشیدگی جن اعضاء سے مرکب ہے، ان کے متعلق سجا طور پر یہ امید کی جا سکتی ہے کہ وہ بالآخر خانگی زندگی کی ایک بہتر ساخت کے معرض ظہور میں آنے کا باعث ہوں گے، ان خاص حالات میں سے بعض اقتصادی، بعض سیاسی، بعض سماجی ہیں۔ مگر یہ عام حالت اس جدید تمدن کی وسیع تر بالیدگی کا ایک جزو ہے جس میں انفرادیت اور خواہش آزادی کو روز افزوں نشو و نما ہو رہا ہے۔ اس صورت حال پر بعض وقت اس طرح بحث کی جاتی ہے کہ گویا اسکے اثر کا دائرہ بچوں اور عورتوں تک محدود ہے، حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ اس دائرہ میں مرد بھی شامل ہیں گو انکی حیثیت کے غیر مآخذا نہ ہونے کی وجہ سے ان پر اثر کی مقدار نسبتاً کم ہے۔

اصطلاحی انقلاب، نے پیدا سازی کو گھر سے کارخانہ کی طرف منتقل کر دیا ہے اب علی العموم گھر ایک صنعتی

اقتصادی موثرات

وحدت نہیں ہوتا۔ رشتہ سازی، پارچہ بانی، خیاطی، کفش گری، صابون سازی، آہن گری، بخاری اور دوسری حرفتیں اب کارخانوں میں ہوتی ہیں۔ بچوں کو کمشرو والدین میں سے ایک اور بعض صورتوں میں دونوں کے ساتھ مرافقت کا موقع نہیں ملتا۔ صنعت یا کاروبار کا اجتماع شہر کی طرف لے جاتا ہے، سواری و باربرداری کے موجودہ حالات کے لحاظ سے اسکے یہ معنی ہیں کہ گھر کی جگہ گاڑی کے خانوں کو ملتی ہے، آزادی کم ہو جاتی ہے، بار بڑھ جاتا ہے اور ماں اور بچہ کی وسالت سے نسل پرودہ باعث منزل اثرات پڑتے ہیں جن کا اندازہ ابھی تخمینہ کے دسترس سے باہر ہے لیکن بچہ کی زندگی پر اثر کے غیر یقینی مبحث کو چھوڑ کے ہم اس وقت ان زبردست اثرات پر توجہ کرتے ہیں جو مرد و عورت پر پڑتے ہیں۔

مرد کے دن کو گھر پر نہ رہنے سے خانگی زندگی کو جو فوائد یا نقصانات ہوتے ہیں انکی صحیح یقینیں ممکن ہے دشوار ہو۔ ایک طرف تو بہت زیادہ مسلسل ساتھ، لقادم کا حشر ہوتا ہے، دوسری طرف علیحدہ رہنے سے ہمدردی میں کچھ نہ کچھ کمی اور اگر کام کا وقت زیادہ ہے تو بچوں کے ساتھ میل جول میں یکسر کمی کا احتمال پیدا ہوتا ہے۔ اگر بچے شغف و محبت کے پیدا کرنے کا عظیم الشان فطری ذریعہ ہیں تو یقیناً یہ امر افسوس ناک ہے کہ باپ اس تعلیم سے محروم ہو جاتا ہے۔ لیکن عورت پر صنعتی انقلاب کا جو اثر پڑا ہے وہ عام طور پر محسوس کیا گیا ہے، چونکہ مشاغل کی روز افزوں تعداد کا دروازہ عورتوں کے لئے کھل گیا ہے اسلئے وہ اقتصادی حیثیت سے زیادہ بے نیاز ہو گئی ہیں، اب وہ شادی یا اپنے اعزہ کی دست نگری میں سے ایک صورت کے اختیار کرنے پر مجبور نہیں، اگر انکی شادی ہو چکی ہے اور وہ اپنے سابق مشغلے سے کسی حد تک بے تعلق ہو گئی ہیں، تب بھی وہ یہ محسوس نہیں کرتیں کہ حسب سابق وہ آپ اپنی مدد کے بجائے گھر کی ناقابل برداشت حالت کے انگیز نے پر مجبور ہیں۔ معینہ اوقات اور غیر شخصی مسائل

رکھنے والے منظم مشاغل میں عورتوں کی شرکت کا ایک ضمنی نتیجہ یہ نکلا ہے کہ خانگی اکاروبار میں تاخیر کا پہلو زیادہ نمایاں ہو گیا ہے۔ یہ امر دشوار ہے کہ ایک ایسے مشغلہ کے لئے ماہر کارکن حاصل ہوں جنکے واسطے معینہ اوقات سے دوچند وقت کی ضرورت ہو، اثنائے کام میں رفاقت کے بدلہ علیحدگی ہو، مستاجر کے ساتھ بہت ہی قریب کا شخصی میل جول ہو، اوقات فرض کے علاوہ بھی کردار پر ایک جد تک قابو ہو اور آخر میں وہ اجتماعی پستی گوارا ہو جو کسی ایسے مشغلہ کا نتیجہ ہو جس میں عہد قدیم کی لازمت کے پس ماندہ آثار باقی ہوں۔ حقیقت گھر کی مالکہ، اگر اپنے کام کرتی بھی ہے، تو اپنی حالت کو یکسر پس نہیں کرتی اب کوئی ایسا عام مشغلہ نہیں جس میں ہر شخص کو اپنی فطری قابلیت یا ذوق سے قطع نظر کر کے مہارت حاصل کرنا چاہئے۔ اگر ہر مرد کو صرف اپنے لئے نہیں بلکہ اپنے پورے خاندان کے لئے دوسروں کی مدد کے بغیر یا ایسے لوگوں کی مدد سے کپڑے، جوتے، ٹوپیاں بنانا پڑیں جن کو اس کام میں مہارت نہ ہو تو غالباً ان چیزوں کے ٹھیک نہ ہونے کی اتنی ہی شکایت ہو جتنی انتظام خانہ داری کے اطمینان بخش نہ ہونے کی آجکل شکایت ہوتی ہے اور ایوں کیا عجب ہے کہ ایک طرف تو زور و زنجی و نازک مزاجی میں اضافہ ہو اور دوسری طرف تنقید میں ترقی ہو جس کا انجام اس بوجھ کی زیادتی کے رنگ میں نظر آئے جو اس وقت عدالتہائے طلاق پر پڑ رہا ہے۔ عورتوں کی روز افزوں تعداد کے لئے بہرمن میں خیل اور کسی میں کامل نہ ہونا باعث تکلیف ہوتا جانا ہے یہ اذعان کہ نفسی بخش نتایج کے بغیر محض کوشش کی اصرار جو رہی ہے واقعی کام زیادہ سولمان روح ہو جاتا ہے۔

عورتوں کی جو اقل تعداد خانہ داری نہیں کرتی، یا ماہرین کی بدولت وہ خانگی کاموں کے بار سے بالکل سبکدوش ہو سکتی ہے انکے لئے صنعتی انقلاب نے امکانات کا ایک مختلف سلسلہ پیدا کر دیا ہے۔

اگر کوئی ایسا یقینی جوہر ہے جس کی پرداخت ہو چکی ہے تو خانگی زندگی میں سخت خلل اندازی کے بغیر اس سے کام لیا جاسکتا ہے، مگر اسکے مواقع کم ملتے ہیں۔ اگر عورت دن بھر گھر سے باہر نہیں رہ سکتی یا اگر شوہر اپنی بیوی کے کسی پر منفعت مشغلہ میں مصروف ہونے کو اپنی وفائت خاندان کی قابلیت کے لئے موجب تنگ سمجھتا ہے تو اس صورت میں وہ ہر مشغلہ سے عملاً محروم رہیگی۔ اگر اسکی اولاد ہے اور اسکی فلاح سے اس کو فہیدہ اور جذباتی دلچسپی ہے تو اسکے لئے اس علمی نشو و نما کا وسیع میدان ہوگا۔ لیکن اگر اسکے لئے کوئی باقاعدہ کارآمد مشغلہ نہ ہو تو اسکی زندگی مطابق معیار نہ ہوگی بہت ممکن ہے شوہر کی سمجھ میں یہ نہ آسکے کہ وہ کیوں ویلن کے بقول فربہ کاری میں میری قائم مقامی کر کے اطمینان سے نہیں رہتی۔ لیکن اگر وہ مطمئن ہوگئی تو یہ اور برا ہوگا۔ بہرہٴ خواہ اسکو اطمینان ہو یا نہ ہو ایسی زندگی میں اسکی دماغی یا اخلاقی ترقی کا امکان نہیں اور خانگی زندگی کو جمود یا خفیف الحركاتی سے کوئی مدد کے ملنے کی امید نہیں۔

جماعت کے بعض طبقات میں ایک ایسا اقتصادی پہلو پایا جاتا ہے جو بہت سی چھوٹی چھوٹی رہنمائیوں اور افسردگی کی بعض حقیقی صورتوں کا ذمہ دار ہوتا ہے۔ جب ہر خاندان صنعتی سلسلہ کی ایک وحدت تھا، جب لین دین میں اشیاء کا تبادلہ ہوتا تھا اس وقت عورت کو پیدا سازی میں شریک کار سمجھنا ایک فطری امر تھا، جب پیدا سازی کا تعلق کارخانہ سے ہو گیا اور دولت یا اجرت مرد کے ہاتھ میں آنے لگی اور آگے اس کی جیب یا جاکب بھی میں رہنے لگی تو اس کا اپنی ذات کو خاندان کا مستقل، سمجھنا گھر یا بیوی کے ذاتی مصارف کے لئے رقم کے مانگنے کی نوبت آنے دینا اور اس طرح کی رقموں کو بیوی یا بچوں کے ساتھ دسلوک، سمجھنا آسان ہو گیا۔ اس قسم کے ذلت الگیر تقصیر کو جو مسرت اور حقیقی اخلاقی تعلقات کے لئے ہلکا ہے عورتوں نے

کم و بیش مخالفت کے ساتھ تسلیم کیا ہے۔ یہ خیال دراصل اسی طرح مہل کہے جس طرح کسی بنک کے انتخواہ دار ملازم کا یہ خیال کہیں بنک کا کفیل ہوں یا کسی کارخانہ کے مہتمم کا یہ خیال کہ میں تمام کارکنوں کا کفیل ہوں۔ خاندان کا مقصد اقتصادی نفع نہیں بلکہ اراد باہمی اور نسل کی ترقی و تناسل ہے۔ جب انسان اس امر پر غور کرتا ہے کہ کون فریق زیادہ خطرہ برداشت کرتا ہے اور کون فریق زیادہ پیوستہ و اخلاص کے ساتھ خاندان کی خدمت کرتا ہے تو معاشی مانتھی کا جو نظریہ رائج ہو گیا ہے اس کا شمار غیر معمولی توہمات میں ہونا چاہئے۔

تہذیبی و سیاسی تعلیمی، تہذیبی، اور سیاسی تحریکات سے فردیت کے روز افزوں احساس کو مدد ملتی ہے۔ تعلیمی و تہذیبی موثرات

ترقی سے اس مطالبہ کو تقویت ہوتی ہے کہ مرد کی طرح عورت کا مقصد بھی کوئی سنجیدہ شے ہونا چاہئے، علیٰ ہذا خواہ وہ اپنا کام خاندان کے اندر کرے یا اسکے باہر لیکن اس کو دماغ کی گرفت، سیرت کی تدابیر اور خیال کی آزادی میں کچھ نہ کچھ حصہ ملنا چاہیے جو علمی طریقہ اور علمی اصول پر کام کی فہمیدہ اور قابلہ تعلیم سے پیدا ہوتی ہے۔ سیاسی جمہوریت اس امر کی طرف روز افزوں توجہ منعطف کر رہی ہے کہ دولت یا معاشرتی مرتبہ سے قطع نظر کر کے ہر فرد کو اپنا حصہ ملنا چاہئے اب عورت کو اس قدر روز افزوں قانونی حقوق مل گئے ہیں کہ وہ بہت سی چیزوں سے قانون کی نظر میں مرد کے برابر ہو گئی ہے۔ گو ابھی رائے دی کا اہم حق بڑی حد تک مستثنیٰ ہے، ایسی حالت میں مساوی آزادی، مساوی ذمہ داری، اور مساوی وقار و اقتدار کے ہزارہ اور کسی بنیاد پر خاندان کے قائم رکھنے میں روز افزوں دشواری ہوگی۔ غالباً یہ محسوس کیا جائے گا کہ اس کشیدگی کا برا حصہ جو خاص طور پر خانی زندگی میں نقص آ رہی ہے (عدم توازن سے قطع نظر جو ہر نظام کے ماتحت ہو سکتا) یا مساوات کے تسلیم نہ کرنے کا نتیجہ ہے یا ان عام

اقتصادی حالات کا ثمرہ ہے جسکے مقابلہ اور تغیر کا انتظام کسی خاص خاندان کا نہیں بلکہ پوری جماعت کا فرض ہے۔

۵۔ غیر طے شدہ مسائل (۱) اقتصادی

اقتصادی سلسلہ کی ایک وحدت کی حیثیت سے خاندان کے مفہوم میں وہ تعلقات شامل ہیں جو ارکان خاندان اور جماعت میں صرف ساز و پیدا ساز کی حیثیت سے پیدا ہوتے ہیں۔

خاندان و پیدا سازی ہم کو ان صنعتی تغیرات کا علم ہو چکا ہے جنہوں نے خانگی و بیرونی مشاغل کے باہمی نتیجے کو وضاحت کے ساتھ سامنے کر دیا ہے ہم کو معلوم ہو چکا ہے کہ صنعت کا روبرو اور پیشہ کی موجودہ تنظیم کی بدولت بہت سے مشاغل خاندان سے نکل کے کارخانوں میں پہنچ گئے ہیں، اسلئے عورت کو کسی خاص مشغلہ پر پیشہ یا خاندان میں سے ایک کو منتخب کرنا پڑتا ہے اور وہ ان دونوں کو یکجا نہیں کر سکتی، ہم یہ بیان کر چکے ہیں کہ جب خاندان تمام خوردتوں سے یہ چاہتا ہے کہ وہ ایک ہی کام (خانہ داری) کریں تو وہ دراصل ان کو تمام اقتصادی مشاغل اور اس پوری اعلیٰ و فنی دستکار سے محروم کرتا نظر آتا ہے جو ان کے قوائے دماغی سکینے موزوں اور جدید زندگی کا ثمرہ ہیں۔ کیا ان دو کے علاوہ اور کوئی صورت نہیں؟ جن لوگوں کے نزدیک صورت حال یہی ہے وہ دو جماعتوں میں تقسیم ہو کر ان میں سے ایک ایک شق اختیار کر لیتے ہیں، ایک جماعت تو یہ رائے رکھتی ہے کہ عمل کی اجتماعی تقسیم ہونا چاہیے۔ مرد تو بیرونی مشاغل میں مصروف ہونا چاہئے، عورت کو خانگی کاروبار سنبھالنا چاہئے۔ دوسری جماعت کا یہ خیال ہے خاندانی زندگی کو صنعتی میلان کے آگے سر تسلیم خم کر دینا چاہئے۔

(۱) 'خانگی' یا بقول مسز بوسینلٹ 'فرضی' خانگی، نظریہ کے

مردوں عورتوں، دونوں صنفوں میں بہت ایسے لوگ قابل ہیں جو صدق دل سے نظام خاندان کے حامی ہیں، وہ خانگی زندگی کی بنیادی اہمیت کو شدت کے ساتھ محسوس کرتے ہیں، ان کو یقین ہے کہ وہ عورت کو نسلی ضروریات کے ماتحت نہیں کرتے بلکہ اسے وقار و محبت کا بے مثل مرتبہ دیتے ہیں، بیرونی مشاغل کے مقابلہ میں وہ لامحالہ نقصان میں رہیں گی کیونکہ اول تو انکی جسمانی ساخت ہی ایسی ہے، دوسرے فطرت نے اسے کسی دوسرے مقصد کے لئے خاص طور پر پیدا کیا ہے، اس کا بول بالا خاندان ہی میں ہے۔ اکثر عورتوں کے نزدیک اسوقت تک زندگی کی نشانی اور تجربہ کی تکمیل نہیں ہوتی۔ نہ فرویت اور صنف کا پورا شعور حاصل ہوتا جب تک وہ پورے خاندانی تعلقات کے اختیار کرنیکی جرات نہیں کرتیں۔ اس خیال کی عورتوں کو صرف نسل نہیں بلکہ خود عورتوں ہی کے نفع کے خیال سے باقی رہنا چاہئے۔ علاوہ بریں جب عورتیں مقابلہ کے میدان میں اترتی ہیں تو شرح اجرت گر جاتی ہے اسلئے مردوں کو خاندان کی کفالت اور دشوار ہو جاتی ہے اور وہ قیام خاندان کی طرف سے زیادہ دل برداشتہ ہو جاتے ہیں، یہاں تک راءے کہ صرف شادی شدہ عورت کو گھر میں نہ رہنا چاہئے بلکہ غیہ شادی شدہ کو بھی کسی نہ کسی گھرانے میں، خالہ، بچے رہنا چاہئے۔ وہ تو بوڑھی خالہ کہتا ہے مگر اس نظریہ کو بہت زیادہ پیوند سے گراں بار کرنے کی ضرورت نہیں۔

(۲) دوسری صورت کو بہت سے اہل قلم خصوصاً اجتماعہ دنیا سے لے کر تھے ہیں۔ یہ لوگ یہ فرض کرتے ہیں کہ خاندان کا نتیجہ ہر عورت کے لئے صرف خانگی زندگی نہیں بلکہ اقتصادی دست نگیری کی شکل میں بھی ظاہر ہوتا ہے، ان کو یقین ہے کہ اس طرح کی دست نگیری عہد وحشت کی یادگار ہی نہیں بلکہ تنفی کشش اور اقتصادی امداد کے تبادلہ کے لحاظ سے براخلاقی میں شامل ہے اس لیے وہ یا تو خاندان کے نظام سے

دست بردار ہو جانا چاہتے ہیں یا اس میں عظیم الشان ترمیم کرنا چاہتے ہیں۔ انکا خیال ہے کہ خاندان کو ایسے جبریں نظام نہ رہنا چاہئے اور جب تک موجودہ حالات میں یہ جبری رہے گا۔

ان دونوں صورتوں میں سے ہر ایک میں ایک ایسا مخالطہ موجود ہے جسکے رفع ہونے کے بعد دونوں میں منافات باقی نہیں رہتی۔ اس مخالطہ کی بنیاد یہ خیال ہے کہ اخلاقی غایت کی تعیین اقتصادی مرتبہ سے ہوتی ہے، حالانکہ اقتصادی مرتبہ کی تعیین اخلاقی غایت سے ہونا چاہئے۔

فرضی خانگی نظریہ کو یہ مخالطہ ہوتا ہے کہ گھر کی یا تو قدیم اقتصادی صورت ہی رہے گی یا پھر یہ سرے سے فنا ہو جائے گا۔ قیام خاندان کے لئے اس امر کی ضرورت تو ہے کہ مرد، عورت اور بچے اس طرح رہیں کہ ایک دوسرے کے لئے معین ہو سکیں، لیکن خاندان سازی کے موجودہ طریقوں، خانگی خدمات اور خانگی زندگی کے تمام صنعتی پہلوؤں کا من و عن قائم رہنا ضروری نہیں۔ عورت و مرد میں ایک بنیادی تقسیم عمل موجود ہے۔ جو عورت شادی کو کما حقہ سمجھ کر کرتی ہے وہ اس تقسیم کو قبول کرتی ہے، لیکن یہ تقسیم جو راہ اختیار کرتی ہے، اسکی بنیاد زیادہ تر اس پر نہیں کہ عورت گھر کے باہر خانہ ان کے لئے کام نہیں کر سکتی۔ یہ تو وہ اس وقت برابر کرتی ہی ہے جب شوہر کی بیماری یا موت کی وجہ سے اس پر دوسرا بار پڑتا ہے، بلکہ اسکی بنیاد یہ بدیہی واقعہ ہے کہ مرد ان فرائض کو انجام نہیں دے سکتا جو اولاد کی پرورش کے سلسلہ میں پیدا ہوتے ہیں۔ مگر اسکے یہ معنی نہیں کہ یہی عورت کی پوری زندگی کا مصروف ہے، نہ اسکے یہ معنی ہیں کہ اچھی بیوی یا ماں بننے کے لئے صنعت کی تمام ممکن ترقیوں کے باوجود ہر عورت کا گھانا بیکانا، سہارا ہونا اور اور درمی کا کام کرتے رہنا ضروری ہے۔ یہ صحیح ہے کہ اگر کوئی عورت اپنے پیشہ یا حرفت سے پانچ، دس، بیس برس الگ رہتی ہے تو اسے

دوبارہ اس کام کے کرنے میں اکثر دشواری پیش آتی ہے، مگر ایسے مشغلے موجود ہیں جن میں یکسر الگ رہنا ضروری نہیں۔ ان کے علاوہ بعض ایسے مشغلے بھی ہیں جن میں اس کا مزید تجربہ حاصل ہونے کے بجائے مدد ہوگا۔ جس ماں کو فرائض مادری کے سلسلہ میں اچھی تربیت مل چکی ہے وہ اگر معلم بنے تو تعلیم کو اپنے مفید اور فہیدہ اثر کی وجہ سے زیادہ کارگر بنا سکی۔ یہ مختلف قسم کی شہری یا اجتماعی یا انتخابی یا بلا انتخابی حوصلہ مندوں میں قابل تہنم یا کارکن ثابت ہو سکے گی، اس میں شک نہیں کہ موجودہ تعلیمی و اجتماعی تقسیم کو اسلئے نقصان پہنچ رہا ہے کہ وہ اس خدمت سے محروم ہے جو شادی شدہ عورتیں انجام دے سکتی ہیں، جس طرح کہ شادی شدہ عورتوں کو اسلئے نقصان پہنچ رہا ہے کہ انھیں ایسا کام نہیں ملتا جو انکے مزاج کے موافق اور ان کے انفرادی مذاق و استعداد کے مناسب ہوتا ہے، اقتصادی مشاغل میں روز افزوں آزادی سے 'گھر' کو نقصان پہنچتا بلکہ اسکی ترقی ہوگی، جو لوگ عورت کی اقتصادی آزادی کے لئے خاندان کو فدا کر دینا چاہتے ہیں ان کو یہ مغالطہ ہوتا ہے کہ عورت کے کسی مستقل مشغلے میں مصروف نہ ہونے سے وہ یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ مرد اس کا مکمل محض ذاتی لطف کے لئے کرتا ہے۔ اسکی یہ معنی ہیں کہ جس حالت کو وہ برا کہتے ہیں اسکی وجود کو پہلے ہی سے فرض کر لیا ہے۔ اس جماعت کے نظریہ کا استعمال زائد سے زائد ان شادیوں کے متعلق ہو سکتا ہے جو محض خود غرضانہ اور تجارتی نقطہ نظر سے کی جاتی ہیں اگر کوئی مرد اپنے لطف کیلئے شادی کرتا ہے اور اسکی نقد قیمت دینے کیلئے تیار ہوتا ہے، اگر کوئی عورت نقد رقم یا مالی امداد کے لئے شادی کرتی ہے اور اسکی قیمت دینے کے لئے تیار ہوتی ہے تو اس نقطہ کے متعلق شک نہیں ہو سکتا جو اس طرح کیہ سودے کے لئے استعمال کیا جائیگا، ایسے سودے کا نتیجہ اخلاق کے نقطہ نظر سے خاندان کی شکل میں نہیں نکلتا اور نہ محض رسمی یا قانونی کارروائیوں سے اس میں اخلاقی حیثیت پیدا

ہو سکتی ہے، اخلاق کی رو سے خاندان کا وجود ایک دوسرے کے خود غرضاً استعمال کے لئے نہیں بلکہ ایک مشترک مقصد کے حصول کے لئے ہوتا ہے۔ اس مشترک مقصد کی تکمیل میں زن و شو دونوں حصہ لیتے ہیں۔ اگر یہ دونوں نفع بخش مشاغل میں مصروف ہیں تو اچھا ہے، اگر میاں گھر کے باہر اور بیوی گھر کے اندر کام کرتی ہے جب بھی اچھا ہے۔ اگر بچے ہیں تو عورت کو اپنے ذمہ مشترک محنت کا وہ حصہ لینا پڑیگا جو زیادہ مشغل اور زیادہ جان کا پی کا باعث ہوگا، عورت گھر کے باہر کام کرے یا گھر کے اندر اس امر کے فیصلہ کا دار مدار اس بات پر ہونا چاہیے کہ ان دونوں صورتوں میں سے کون سی صورت تمام متعلقین کے نقطہ نظر سے بہتر ہے اور اس کا دار مدار زیادہ تر خود عورت کی قابلیت، مذاق اور سچوں کی فقاہت پر ہوگا۔ لیکن بہر کیف اقتصادی تعلق اصلی تھے نہیں اصلی شے یہ ہے کہ شادی سچے اور اسکے بعد اقتصادی خیال کو اخلاقی خیال کے بالکل ماتحت رہنا چاہیے۔

خاندان کی صرف سازا	صرف ساز کی حیثیت سے خاندان کو جماعت اور عام
حیثیت	اقتصادی طریقہ عمل کے ساتھ جو تعلق ہے اس سے

ایک اہم اخلاقی مسئلہ پیدا ہوتا ہے۔ اگرچہ پیدا سازی کا تعلق خاندان سے نہیں رہا ہے، لیکن خاندان اپنے صرف کیلئے کن اشیاء کا انتخاب کرتا ہے اس کا اثر پیداوار پر بڑھ گیا ہے۔ اس باب میں گھر کی عورت ہی قابو یافتہ ہے اور اسی کو ہونا چاہیے۔ یہاں تک صرف داخلی پہلوؤں پر غور کیا گیا ہے۔ اکثر عورتیں کفایت سے خریدنے، مفید صحت سامان غذا لینے اور اپنے سرمایہ کو جہاں تک ہو سکے زیادہ جلانے کو اپنا فرض سمجھتی ہیں، مگر اخلاقی ذمہ داری انہیں نقطہ پر پہنچے ختم نہیں ہو جاتی۔ صرف ساز اگر چاہے تو پیدا ساز کے بہتر حالات، با نظائست کارخانے معقول اوقات اور چھٹی اجرت کے حصول میں یغین ہو سکتا ہے، لیکن اس کا اصل نفع یہ ہوگا کہ ایک ایسی عام رائے پیدا ہو سکے گی جو امر حق سے محفوظ کارخانوں کے انتظام اور بذریعہ قانون کمسنوں کی ضروری اور

’عرق ریز کارخانوں‘ کے انداد کا مطالبہ کر سکے گی مگر جس میدان میں صرف ساز اس سے زیادہ اپنے اقتدار کا استعمال کر سکے گا اس کا فتنہ ان اشیاء کی نشین سے ہوگا جو بنائی جائیں گی۔ کھانے کے لئے کوئی چیز بنائی جائے گی، کسی کتابیں بھی جائیں، کس قسم کے تماشے دکھائے جائیں، کس طرح کے کپڑے تیار کئے جائیں، کس وضع کے مکان تعمیر ہوں اور انکی آرائش کیلئے کیا سامان ہو، ان امور کی تعیین بڑی حد تک صرف ساز ہی کے ہاتھ میں ہے۔ سادگی، نفع بخشی، اور سچائی کا نفع تنہا اس خاندان کو نہیں پہنچتا جو صرف کرتا ہے، بلکہ شاید ہی کوئی کاریگر جو اپنے کام میں دھوکا دیتا ہو، نقصان سے بچ سکتا ہو۔ وہ اقتصادی اختلاف ہمارے موجودہ تہذیب پر ایک سنگین الزام ہے جو ایسی اشیاء کی پیدا سازی کی بدولت ہوتا ہے جس سے حقیقی یا منتقل ضروریات کی تسفی نہیں ہوتی۔ اقتصادی طریقہ عمل کے بیان میں یہ کہا جا چکا ہے کہ مال اور اسکی مطلوبہ اقسام میں ترقی ایک ایسی غایت ہے جو علم الاخلاق کے نقطہ نظر سے پسندیدہ ہے یہاں ان دونوں پر ایک تیسری غایت کا اضافہ کیا جاسکتا ہے کہ جماعت کو یہ سبق سیکھنا چاہئے کہ جن چیزوں کی وہ خواہاں ہو وہ ایسی ہوں جن سے ناروا لطف آندوزی نہیں بلکہ حقیقی مسرت حاصل ہوتی ہو۔ لہذا اکثر ایسی چیزوں کے خواہاں ہوتے ہیں جن کی سب سے کم ضرورت مسرت پہنچاتی ہے، زندگی کی مسرت ہی نہیں بلکہ اس کی ترقی، اسکی نئی استعدادوں اور دلچسپیوں کا ظہور بڑی حد تک صرف سازی کی رہنمائی سے ہوتا ہے اور اس رہنمائی کا موثر آلہ عورت ہے۔

اگر عورتوں کی بہتر اور وسیع تر تعلیم کی زیادہ فہمیدہ صرف سازی کے علاوہ اور کوئی وجہ نہ بھی ہو تو صرف یہ وجہ ہی جماعت کی طرف سے مذکورہ بالا تعلیم کے مطالبہ کے لئے کافی و دانی ہوگی۔

۶۔ غیر طے شدہ مسائل (۲) سیاسی

خاندان کو سیاسی سلسلہ کی ایک کڑی اسلئے قرار دیا جاسکتا ہے کہ
اول تو اس میں ارکان ایک عام مقصد کے تحت ہوتے ہیں دوسرے
اسکے اقتدار کا تعلق سلطنت سے ہوتا ہے۔

خاندان کے اندر اتنا اثر اگر خاندان کی سیاسی حیثیت اچھی طرح پیش نظر رہے
تو ارکان کے اندرونی تعلقات کی بنیاد میں اخلاقی
پہلو زیادہ ہو اور باہم تضادم و تعارض کے مواقع کم پیش آئیں۔ اگر اشخاص
کا کوئی زمرہ ایسا ہے جسے متحدہ طور پر کام کرنا ہے تو اس میں قابو اور
سرگروہی کا ہونا ضروری ہے، اکثر ضرورتوں میں تو رہنمائی یا سرگروہی کیلئے
موزوں ترین شخص کے بارے میں مشترک اذعان موجود ہوگا، لیکن جب
کوئی ایسا زمرہ ہوگا جسکی نوعیت مستقل ہوگی اور جس میں قبائلی مصالح
کے ظہور کا اکثر موقع پیش آئے گا تو اس میں قیام اتحاد کیلئے طاقت یا پھر
کسی ایسے ذریعہ کی ضرورت ہوگی جس کو لوگ اپنے مشترک ارادہ کا
مجسمہ خیال کرتے ہوں گے۔ جیسا کہ ہم کو معلوم ہو چکا ہے، جماعت کے
بالکل ابتدائی زمانہ میں یہ پہلو سرگروہی کے انفرادی و شخصی پہلو سے متمايز
نہ ہوتا۔ لیکن سیاسی پہلو کا تصور جس قدر شخصی پہلو کے تصور سے آزاد
ہوتا گیا اسقدر یہ تسلیم کیا جانے لگا کہ فرمانروا کوئی شخص (مثلاً ہنری یا ولیم)
نہیں بلکہ بادشاہ یا پارلیمنٹ ہے، جو قوم کی قائم مقام ہے۔ اس کے بعد
کہیں جا کے حکمرانی میں دانستہ اخلاقی حیثیت زیادہ ہوئی۔ اب اطاعت
اسنے باعث دولت نہ رہی کہ ارکان خود ہی حاکم اور خود ہی محکوم تھے۔
یہ دونوں کی نہیں بلکہ خود اپنی تھی۔ لیکن خاندان میں شخصی تعلق اس قدر
گہرا ہے کہ سیاسی تعلق اسکے آگے نظر سے اوجھل ہو جاتا ہے۔ پدر سری

خاندان کے زمانہ میں اور اسکے بعد سے مرد کو استعمال اقتدار کا قانونی اختیار حاصل ہے اور چونکہ اسکی تائید کے لئے عدم مساوات کا نظریہ موجود ہے اسلئے اس میں کون سے تعجب کی بات ہے، اگر وہ یہ سمجھتا ہے کہ میری اطاعت شخصی حیثیت سے ضروری ہے، نہ کہ اس حیثیت سے کہ میں خاندان کے مشترک مقصد کا بعض صورتوں میں اسی طرح بہترین قیام مقام ہوتا ہوں جس طرح بعض اور صورتوں میں عورت ہوتی ہے۔

لیکن جہاں شخصی رویہ سے زائد کو تسلیم کیا گیا وہاں بھی مساوات و عدم مساوات

فرداً یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا تمام ارکان کی اہمیت یکساں ہے یا نہیں؟ چند دن قبل تہمت اس سوال کا جواب دیا جاتا تھا وہ غیر مبہم تھا۔ عورتوں کی خاطر داری، حسن و ظرافت کی پیشکش، منفرداؤں اور بیویوں کی عزت کے سے بظاہر مستثنیات کے علاوہ جماعت کے نظامات و قوانین میں عورت پر سنجیدگی کے ساتھ توجہ نہیں کی گئی تھی۔

تہن کے خیالات و زندگی میں شرکت کے مواقع عورتوں کو حال ہی میں ملے ہیں، ان کے لئے عام ملکتی تعلیم کے انتظام کو ابھی کوئی سو برس ہوئے ہوں گے اور مدرسی تعلیم کا آغاز تو اسی نسل میں ہوا ہے۔ مگر اس اذعان کے برابر قدم جم رہے ہیں کہ جمہوریت نسلِ آدم کے نصف حصہ کو نہ وقار میں کم سمجھ سکتی ہے اور نہ زندگی میں رفاقت سے محروم کر سکتی ہے، ابتدائی زمرہ میں انسان کی اولین حیثیت رکنِ زمرہ کی تھی اور ثانوی حیثیت شخصی یا فرد واحد کی تھی، اپنی نصف کے لحاظ سے یہی حالت عورت کی ہے مگر اب وہ یہ مطالبہ کر رہی ہے کہ اسکی اولین حیثیت شخصی ہے اور ثانوی حیثیت عورت کی ہونا چاہیے۔ اقتصادی تحریک کی طرح اس عام تحریک کا بھی شادی کے متعلق ناگفتہ عورتوں اور ان سے کسی قدر کم ناگفتہ مردوں کے رویہ پر اثر پڑتا نظر آتا ہے، اسلئے سوال یہ ہے کہ آیا خاندان کے لئے عدم مساوات ضروری ہے یا اس کا قیام مساوات کی بنیاد پر ہو سکتا ہے؟ اسی کو اگر ایک دوسرے نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو یہ دریافت کیا جا سکتا

کہ بالفرض خاندان اور موجودہ تحرک مساوات میں اختلاف ہو تو کس کو تسلیم
ختم کرنا چاہئے؟

وہ اس کے لئے سے ماخوذ ہے جو اس نے خاندان کے اقتصادی
تعلقات کے متعلق قائم کی ہے اور جس کا ذکر پہلے آچکا ہے۔ اس کا
یہ خیال ہے کہ خاندان کو زندگی کے ایک نمایاں دائرہ عمل کی حیثیت
قائم رکھنا چاہئے اور اس کی اہمیت ذہنی، صنفی یا اقتصادی دائرہ عمل
کے مساوی بنونا چاہئے، اسکے علاوہ اس کی یہ بھی رائے ہے کہ خاندان کی
حیثیت اسی وقت قائم رہ سکتی ہے جب عورت کی زندگی ہنہا اسی کے
زیر اثر ہو اور اس کا تعلق کسی دوسرے دائرہ عمل سے نہ ہو، اسکے معنی
یہ ہیں کہ عورت ذہنی و سیاسی زندگی کے ایک حصہ سے محروم رہے گی
اور گو وہ مرد سے اہل امتداد میں کم تھو لیکن نشو و نما میں کم ہوگی، اس
خیال کے بعض حامیوں کا یہ قول ہے کہ امریکہ کی عورتوں نے تعلیم و ذہانت
میں اس تیزی سے ترقی کی ہے کہ وہ متوسط درجہ کے ان مردوں سے
بڑھ گئی ہیں جنہیں نسبتہ اپنی تعلیم پہلے ختم کر دینا پڑتی ہے اور اسلئے
وہ شادی کرنے کے لئے تیار نہیں ہوتیں۔

اگر خاندان کے دوام کا دار مدار بالا دستی و زیر دستی کے تعلق پر ہے
تو واقعی خطرہ میں ہے کیونکہ تمام سیاسی و اجتماعی قوتوں کا رخ مساوات
کی طرف ہے اور کل کے اس یادگار قول سے اختلاف ناممکن ہے کہ اصل
احساس اخلاق کی واحد تعلیم گاہ مساوی المرتبہ ارکان کی جماعت ہے، مگر
مساوات کے بعض حامیوں نے جدید تہذیب اور خاندان کی مغالطہ انگیز
تفریق کو صحیح تسلیم کر لیا ہے۔ وہ یہ فرض کرتے ہیں کہ خانگی زندگی کی حالت
اپنے طریقوں کے لحاظ سے بدستور غیر علمی اور دلچسپیوں کے لحاظ سے کم پایہ
رہے گی۔ بے شک بعض مردوں کی طرح بعض عورتوں کی بھی نظمیں کتابی
معلومات، موسیقی اور تصویر کی دلچسپیوں کی قدر ان اساسی انسانی ہمدردیوں

اور قوتوں سے زیادہ ہوتی ہے جن کی توسیع و ترقی کی خدمت ان چیزوں کو انجام دینا چاہئے، لیکن یہ بہت آسانی سے مان لیا جاتا ہے کہ ماں اور بیوی کی حیثیت سے عورت کے فرائض و مواقع جسمانی ضروریات کے انتظام کے لئے خالص غیر علمی طریقوں تک محدود ہیں اور ان کے دائرہ سے علمی طریقے ذہنی رفاقت اور اخلاقی مسائل کا موثر حل خارج ہے۔

موجودہ یجینی کا علاج | اسلئے موجودہ یجینی کا علاج خاندان اور تہذیب کے ذہنی و سیاسی وغیرہ پہلوؤں کی تفریق سے نہیں بلکہ ان کے باہم شیر و شکر ہونے سے ہوتا ہے، جو لوگ یہ خیال کرتے ہیں کہ منطقی اور والدینی جبلت کی اساسی قوت کی خاطر تہذیبی اغراض کو اپنے فرائض سے دست بردار ہونا پڑے گا، وہ اول الذکر کے متعلق کم نظری سے کام لیتے ہیں، یہ فرض کرنا کہ اگر خاندانی تعلقات کی بنیاد بالادستی و زیردستی کے بجائے جمہوریت و مساوات پر ہوگی تو ان میں استحکام کم ہوگا، سیاسی ترقی کی تباہی کو نظر انداز کرنا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ زندگی کا کوئی ایسا حصہ نہیں جس میں خاندان سے زیادہ ان تمام امور کی ضرورت موجود ہے علوم سے حاصل ہو سکتے ہیں یا جس میں خاندان سے زیادہ تعلیمی تہذیب اور ذہنی رسائی کی گنجائش ہو۔ جس طرح خاندان کو صرف سزا کی حیثیت سے پیدا سازی پر قابو حاصل ہے، اسی طرح اولاد کی بدولت اسے زندگی کے اجتماعی تعلیمی اور سیاسی پہلوؤں پر اثر حاصل ہے، جن کی تہذیب اولاد کے ہاتھوں ہوتی رہتی ہے۔ خانگی زندگی کے امکانات بلکہ فرائض کی بھی تکمیل کے لئے موجودہ حالات میں ذہنی تربیت اور شہری سرری کی ضرورت ہے۔ مدرسوں میں 'تہذیبی'، 'تعلیمی' اور صحیح اجتماعی زندگی کے انتظام پر مطلقاً تفریح، معاملات شہر جمہوری صحت اور جمہوری اخلاق کے انتظام کو اپنے فطری محرکات خانگی زندگی کے ضروریات ہی میں ملنے لگے ہیں۔ جو نظریہ والدین خصوصاً ماں کو 'گھر' تک محدود رکھتا ہے اسے گھر کے حدود کی تعیین کرنا چاہیے۔ خانگی ذمہ داریوں کی تعیین گھر کی پار دیوار کی

کرنا مہل ہوگا۔ خاندانی مصالح اور اولاد کی خبر گیری کے اس وسیع مفہوم کے لحاظ سے عورتوں کی وسیع تر تعلیم یقیناً بجا ہوگی۔ جن امور کی اہمیت انسانی زندگی کے نقطہ نظر سے زیادہ ہوتے انھیں سائنس نے ابھی مشکل ہی سے لاحقہ لگایا ہے۔ ہماری معلومات تندرستی و بیماری سے زیادہ ستاروں کی ساخت کے متعلق، یا غذا کی اصاعت سے زیادہ دھاتی طاقت کی اصاعت کے متعلق، انسانی زندگی کے دشمن یعنی افلاس، بے روزگاری، عصمت فروشی اور لادلی کے واقعی اسباب سے زیادہ قدیم علم الیاذکر کے متعلق ہے۔ خانگی زندگی کے واقعی امکانات کے لحاظ سے وہاں یکساں مہل ہیں۔ ایک یہ کہ اگر خاندان خصوصاً اسکی عورتیں تہذیب سے علیحدہ رہیں تو خاندان بوجہ حسن محفوظ رہ سکے گا، دوسرے یہ کہ خاندان میں کامل زندگی کے حاصل ہونے کا موقع نہیں ملتا۔ ان دونوں غلطیوں کی الگ الگ اصلاح نہیں ہو سکتی۔ خاندان کو خانگی و تہذیبی زندگی کی علیحدگی سے نہیں بلکہ آمیزش سے تقویت پہنچ سکتی ہے، اقتصادی مسائل کی طرح یہاں کوئی خاندان تنہا کامیاب نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ سوال بڑی حد تک ایک اجتماعی سوال ہے، البتہ جو خاندان آزاد و متحد ہیں جن میں باہم رفاقت و جان نثاری پائی جاتی ہے وہ اس سوال کو بزور آگے بڑھا کر رہے ہیں اور آئندہ مکمل خاندان کا راستہ ہموار کر رہے ہیں۔

(۲) خاندان پر اقتدار۔ جن میلانات کا گزشتہ صفحات میں ذکر کیا گیا ہے ان کی بدولت جمہور کی توجہ ناموافقت و بے چینی کی ظاہری علامات پر مرکوز ہو رہی ہے۔ غالباً طلاق کی کثرت بڑی حد تک ان مباحث کا محور ہوگی جو حال میں خاندانی مسائل کے متعلق ہونگے جن اسباب کو ہم بیان کر چکے ہیں ان کے باعث حصول طلاق کی کوشش میں ترقی ہو رہی ہے اور جب تک زیادہ مستحکم حالات نہ پیدا ہو سکیں، اسوقت تک یہ ترقی جاری رہے گی چونکہ مذہب کا اقتدار اب بے چون و چرا کم تسلیم کیا جاتا ہے اسلئے افراد کو خود اپنے

اردنی قابو پر وار مدار رکھنا پڑتا ہے اور خواہ اہل فرانس کی طرح والدین شادی کا فیصلہ کریں یا اہل امریکہ کی طرح خود فریقین صرف اپنی رائے اور چاہ پر بنا کر اس سے کام لیکے فیصلہ کریں۔ بہر حال نتیجہ ایک ہی ہوتا ہے۔ طلاق کی کوشش دو طرح کے لوگ کرتے ہیں۔ جن لوگوں کا مزاج انفرادیت پسندانہ اور مقصد خود غرضانہ یا عاشقی لطف ہوتا ہے۔ ان کو متوقع لطف اندوزی میں ناکامی اور کشش جدت کے اختتام کے بعد شادی کی بندشیں تکلیف دہ معلوم ہونے لگتی ہیں۔ یہ بد اخلاقی کی وہی شکل ہے جس کی تھوڑی بہت روک تھام تو عام رائے اور قانونی بندشوں سے ہو سکتی ہے مگر ازالہ صرف پوری زندگی کے متعلق زیادہ سنجیدہ اور اجتماعی رویہ سے ہو سکتا ہے، لیکن کچھ لوگ ایسے ہیں جنہیں بعض حالات کے ماتحت خود اس رشتہ کے اندر ہی وہ اسباب موجود نظر آتے ہیں جو اصل مقصد کے لئے مہلک ثابت ہوئے ہیں۔ بے وفائی، ظلم، استکرات کی عادت یا برتاؤ کی وہ کم ناشایستہ لیکن زیادہ موثر شکلیں جو انسانی زندگی کے لئے تباہ کن اور بچوں کی اخلاقی حالت کے لئے مضرت رساں ثابت ہوتی ہیں۔ یا خیالات میں جنسیت جس سے خارجی صیبت اگر خود داری کے صریح مخالف نہیں تو اخلاقی نفع سے ضرور معرہ ہو سکتی ہے۔ ظاہر ہے یہ طبقہ مخلصانہ محرکات کے تحت کام کرتا ہے۔ ان حالات میں جماعت کس حد تک برہمی خاندان کی اجازت دے سکتی ہے اور کس حد تک وسیع تر اجتماعی مقصد کی خاطر ذاتی قربانی پر بجا اصرار کر سکتی ہے۔ یہ دراصل اسی سوال (ذاتی حقوق اور جمہوری بہبود کے تقابل) کی دوسری شکل ہے جس پر اقتصادی مسائل کے سلسلہ میں غور کیا جا چکا ہے۔ ان دونوں صورتوں میں خارجی قواعد کے ذریعہ سے عقدہ کشائی ہونا غیر ممکن ہے۔ یہ اگر ممکن ہے تو اس طرح کہ ایک طرف تو افراد کو متوجہ اجتماعی تالیف میں ڈھالا جائے اور دوسری طرف جماعت کا اجتماعی نشوونما اس حد تک ہو جائے کہ وہ عزت و آزادی میں اپنے تمام ارکان کو شریک

کر کے تاہم یہ امر نظر انداز نہ کرنا چاہئے کہ دائمی رشتہ کا تصور اور سلطنت کی طرف سے انکی تائید یہ دونوں بانیں ایسی ہیں کہ بجائے خود انسان کو شاک سے قبل اور اس کے بعد زیادہ غور و فکر سے کام لینے پر آمادہ کریں گی۔ اگر ذاتی یا عارضی خیال کے بدلے وسیع تر اجتماعی مفاد کے نقطہ نظر سے صورت حال کے مقابلہ کا مصمم عزم کر لیا جائے تو کیا عجب ہے کہ تضادم کے بعض اسباب کا ازالہ اور اجنبیت کے بعض میلانات کا انسداد ہو جائے۔

لیکن طلاق مرض نہیں بلکہ انکی علامت ہے۔ جدید علم اجتماعی صحت نے جمائی امراض کے لئے جو راہ اختیار کی ہے وہی مستثنیٰ و اقتصادِ امراض کی طرح اجتماعی امراض کے لئے بھی اختیار کرنا پڑیگی۔ یہ علم ان اجسام کو جدا کر رہا ہے جو مناسب حالات کے تحت نظامِ جسم پر حملہ کر کے اسکے توازن کو درہم برہم کر دیتے ہیں۔ اسے یہ نظر آ رہا ہے کہ امراض سے تحفظ کا بہترین بلکہ درحقیقت آخری ذریعہ علی العموم وہ قوتِ مقاومت ہے جو عملِ حیات کے اندر پائی جاتی ہے۔ اس قوت کو محرکات یا جراحی سے عارضی مدد مل سکتی ہے لیکن انکی تجدید کا انتہائی ذریعہ یہ ہے کہ قدیم جمود کی جگہ از سر نو تعمیر کا سلسلہ جاری رہے، کیونکہ ازکار رفتہ نیکیات کا بقا، ضعف و خطرہ کا موجب بنتا ہے۔ اجتماعی جسم کو بھی اسی قانون کے ماتحت رہنا پڑیگا۔ علم ان اخلاقی مفاسد میں سے بہتوں کے خاص اسباب بنانے میں کامیاب ہو گا جن میں ہم اسوقت مبتلا ہیں۔ افلاس، جرائم، اجتماعی نا انصافی، فائدہ ان کی برہمی، سیاسی خرابی یہ وہ امور ہیں جنہیں ایک عام شریا برائی کی حیثیت سے تسلیم کرتیہا کافی نہیں، اگر ہمیں ان کے اخاص اسباب اور خاص علاج معلوم ہو جائیں تو اکثر صورتوں میں ان کی مقدار کم ہو سکتی ہے تاہم بڑا اعتماد انہی ابتدائی قوتوں پر کرنا پڑیگا جنہوں نے ان کو شاہراہ ترقی کی اس منزل تک پہنچایا ہے۔ نتیجی

تشنہ بجھنے والی چیزوں کی تلاش میں پیہم قیمتوں کا ازسرنو قائم کرتے رہنا، نصب العینوں کی مسلسل تعمیر، تنقید اور ازسرنو تشکیل کرتے رہنا، زندگی کے وسیع تر قانون اور انفرادی نظم اخلاق سے جو شے زائد ہے اس کا احترام کرنا، ہمدردی و محبت کا اظہار اور انصاف کا مطالبہ یہی وہ قوتیں ہیں جنہوں نے ہمارے موجودہ اجتماعی نظام کو قائم کیا ہے، اور اگر اس نظام کو صحیح و سالم یا قوی تر ہو کے رہنا ہے تو اسکو حقیقی زندگی کا زیادہ صحیح مظہر بنانے کے لئے ازسرنو تشکیل میں مذکورہ بالا قوتوں ہی سے پھر کام لینا پڑیگا۔

ہم کو یوری طرح معلوم نہیں کہ روح میں زندگی کہاں سے آتی ہے اور نہ اجت تک ہم اخلاقیات کے دائرہ میں اس کا مستقبل معلوم ہو سکے گا، لیکن اگر ہمارے مطالعہ سے کوئی بات معلوم ہوئی ہے تو وہ یہ کہ اخلاق ایک زندگی ہے نہ کہ کوئی ایسی شے جو ہمیشہ کے لئے تیار شدہ اور مکمل ہو۔ یہ ایک جبلت ہے جو اپنے ساتھ حرکت و کشمکش رکھتی ہے۔ جب کوئی جدید و سنگین صورت حال رونما ہوتی ہے تو اس قوت کا ظہور اور اسکی سطح میں بلندی پیدا ہوتی ہے۔ علم اخلاق جب عمل نشوونما کا سراغ لگاتا ہے تو اس کا مقصد زندگی کا پیدا کرنا نہیں ہوتا (زندگی تو پہلے سے موجود ہوتی ہے) بلکہ صرف اس کے قوانین و اصول کو دریافت کرنا چاہتا ہے اور یہ وہ شے ہے جس سے اسکی مزید ترقی کے زیادہ قوی یا زیادہ آزاد اور زیادہ نشی ہونے میں اسنے مدد ملنا چاہئے کہ وہ زیادہ ہمیدہ ہوگئی ہے۔

AUTHOR

AUTHOR

ACC. NO. 4201

AUTHOR

السلامة

1003

42.1

اخلاقاً

[illegible]

ALIGARH MUSLIM UNIVERSITY

RULES :-

1. The book must be returned on the date stamped above.
2. A fine of Rs. 1-00 per volume per day shall be charged for text-books and 50 paise per volume per day for general books kept over-due.

